John Locke

Carta sobre la Tolerancia

Presentación y edición a cargo de
Pedro Bravo Gala

tecnos
CLÁSICOS
DEL
PENSAMIENTO

La primera de las libertades reivindicadas en la época moderna fue la libertad religiosa, que dentro de la dialéctica del pensamiento liberal puede considerarse no sólo como la primera en el tiempo, sino también como la raíz del desarrollo de las demás libertades. A su vez, en el seno de la idea de la libertad religiosa, la *Carta sobre la Tolerancia* de J. Locke, publicada por primera vez en 1689 y 1690, marca un hito de primer rango. Se trata de uno de esos libros breves que, al igual que *El Príncipe* de Maquiavelo o el *Manifiesto del Partido Comunista* de Marx y Engels, están destinados a ejercer una decisiva influencia histórica. Aparte de su significación universal, la *Carta* es altamente representativa del pensamiento político inglés en una de las etapas más interesantes de su historia.

John Locke

Carta sobre la Tolerancia

Edición a cargo de
PEDRO BRAVO GALA

CUARTA EDICION

tecnos

TITULO ORIGINAL:
A Letter concerning Toleration (1689-1690)

1ª edición, 1985
4ª edición, 1998

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeren, plagiaren, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

Diseño y realización de cubierta:
Rafael Celda y Joaquín Gallego

Presentación y notas © Pedro Bravo Gala, 1985
© EDITORIAL TECNOS, S.A., 1998
Juan Ignacio Lúea de Tena, 15 - 28027 Madrid
ISBN: 84-309-1135-9
Depósito Legal: M. 18.827-1998

Printed in Spain. Impreso en España por Rógar.
Pol. Ind. Alparrache. Navalcamero. Madrid.

INDICE

Presentación ..... *Pág.* IX

Las dimensiones de la libertad XII

De la tolerancia a la libertad religiosa..... XVII

Las sectas protestantes XXIV

La defensa filosófica de la libertad..... XXVIII

La cuestión en Inglaterra..... XXXIl

La *Carta sobre la 'Tolerancia*..... XLIII

BIBLIOGRAFIA LII

CARTA SOBRE LA TOLERANCIA 1

PRESENTACION

por Pedro Bravo Gala

> Mas si no pueden todos ser de igual parecer —¿y quién aspirará a tanto?—, será sin duda más saludable, más prudente y más cristiano que sean muchos tolerados, antes que todos constreñidos.
>
> MILTON: *Areopagítica*.

No se había publicado nunca hasta ahora, que sepamos, ninguna versión española de la *Carta sobre la Tolerancia*; la presente edición viene, pues, a colmar un sensible vacío de la bibliografía política en lengua castellana. De un lado, este escrito de Locke es, pese a sus reducidas dimensiones, imprescindible para captar el significado total de la obra de su autor, cuya magnitud e influencia en la historia de las ideas es notoria y no precisa ser subrayada aquí. De otra parte, el problema que se aborda en esas páginas constituyó uno de los temas centrales de la teoría política de Occidente durante los siglos en que el pensamiento europeo fue forjan-

do, como respuesta a la situación histórica, los conceptos e ideales sobre los que habría de levantarse el mundo ideológico moderno. Nuestra primera observación cobra sentido si notamos que el propósito que guió a Locke en sus cuatro *Cartas*[1], y que no fue otro que fundar sobre bases firmes la libertad religiosa, se nos aparece como parte de una lucha de mayor alcance emprendida, en un doble frente, contra instituciones y creencias que, puestas en cuestión en Inglaterra desde hacía ya tiempo, acababan de recibir el tiro de gracia con la Revolución de 1688; si el *Segundo Ensayo sobre el Gobierno Civil* asestó un duro golpe al despotismo absolutista, la *Carta sobre la Tolerancia* significó la condena definitiva, en el plano teórico, de la intolerancia. Respecto a nuestra segunda afirmación, no debe olvidarse que la lucha contra la intolerancia y, consecuentemente, la consagración de la libertad religiosa y de conciencia como un derecho político, ha estado ligada históricamente al proceso de constitución del Estado democrático liberal, uno de cuyos elementos integrantes

[1] La presente edición (publicada por primera vez en 1966, Caracas, Instituto de Estudios Políticos), es la traducción de la primera *Carta (A Letter concerning Toleration*, 1689), versión inglesa de la *Epistola de Tolerancia*, publicada unos meses antes en Holanda (fue traducida también inmediatamente al francés). Posteriormente, y como respuesta a las críticas que se le hicieron, Locke publicó una segunda *Carta* en 1690, dirigida contra un clérigo de Oxford, Jonas Proas, una tercera —la más extensa de todas— en 1692 y, finalmente, en 1702, una cuarta, inconclusa, dirigida igualmente contra J. Proas. Las cuatro cartas ocupan todo el volumen sexto (574 p.) de la edición de obras completas publicada bajo el título *The Works of John Locke*, Londres, 1823, 10 vols., reimpresos recientemente por la Scientia Verlag, Aalen. En 1667 Locke había ya escrito un *Essay concerning Toleration* que ha sido publicado por H. R. Fox Bourne en su *The Life of John Locke*, 2 vols., Londres, 1876.

es el reconocimiento de la personalidad individual como origen, fin y limitación de la actividad estatal.

Desde esta perspectiva, la *Carta sobre la Tolerancia* rebasa el cuadro de su circunstancia histórica y nos ilustra sobre el proceso de fundamentación de la idea individualista del Estado, cuyo despliegue se realiza una vez que se reconoce al hombre una esfera de actividad espiritual jurídicamente garantizada e inmune al poder político. Tras el desarrollo de esta idea —que es específicamente occidental— y, en general, del pensamiento político moderno, alientan contradicciones y tensiones que son reflejo de la compleja realidad histórica en que aquél se lleva a cabo. Así, el proceso de nivelación y centralización política que supuso el absolutismo monárquico terminó por liberar fuerzas —las de la burguesía individualista— e instrumentos ideológicos —la idea del Derecho natural— que habrían de engendrar los ideales revolucionarios del liberalismo. No son ajenos a éstos, por lo demás, los importantes cambios que se habían venido operando desde el siglo XVI en el terreno religioso, donde prendió rápidamente la semilla individualista sembrada por la Reforma, transplantada pronto al campo de la política [2]. Las revoluciones inglesa y americana y los filósofos de la Ilustración actuaron como agentes en la realización histórica de los principios individualistas.

En las páginas que siguen nos proponemos llamar la atención del lector sobre algunos puntos cuya consideración estimamos pertinente a fin de situar la *Carta*

[2] El hecho ha sido puesto de relieve especialmente por G. Jellinek, *La Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, México, s. a.

—el más noble de los escritos de Locke, según Laski— en su contexto histórico, con el propósito de valorar debidamente el lugar que corresponde a este ensayo en la historia de las ideas políticas. Añadamos, de paso, que la obra que presentamos conserva cierta actualidad. Por anticuados que puedan parecernos los argumentos de Locke en favor de la libertad, es evidente que algunos de los problemas que él aborda siguen siendo nuestros propios problemas.

LAS DIMENSIONES DE LA LIBERTAD

Aunque conceptos próximos, libertad de conciencia y tolerancia religiosa constituyen aspectos diversos de una misma realidad —la libertad personal— en un momento distinto de su despliegue histórico-lógico. La idea de libertad es la traducción al plano de la conciencia de un hecho tan viejo y universal como la vida del hombre en el seno de sociedades de civilización superior. La sumisión de la conducta humana a un orden normativo coactivo, el Derecho, supone el reconocimiento —en el plano de los hechos, si no en el de los principios—, por parte del poder, de una esfera de autonomía individual que queda, en principio, marginada del proceso socializador de la coacción. La libertad personal se nos presenta, así, como el presupuesto necesario de lo jurídico, si bien su ámbito de ejercicio depende del modo en que cada sociedad política conciba sus propios fines. Debe subrayarse, pues, la universalidad del principio de la libertad, con independencia de la diversidad en que se articule históricamente en cada sis-

tema sociocultural; en efecto, toda cultura se ha enfrentado con la necesidad tanto de poner límites al poder político como, correlativamente, de garantizar un dominio de acción reservado al individuo. Debió surgir muy pronto en la conciencia social la idea de la libertad como derecho, es decir, como una pretensión jurídicamente protegida al goce pacífico de una situación dada frente a la injerencia arbitraria de terceros o del propio Estado.

A la base de la idea de libertad, cualquiera que pueda haber sido su significado original, encontramos, pues, un elemento negativo caracterizado por la ausencia de coacción. En otras palabras, no soy libre si mi conducta está condicionada por la amenaza de un daño que una voluntad ajena a la mía —la de quien detenta la coacción— ha anunciado para el caso que yo realice actos que no están expresamente permitidos. No puede significar lo anterior negar la posibilidad de la libertad en el seno de un régimen jurídico, antes por el contrario, lo que queremos es subrayar el carácter necesariamente limitado de la libertad. Sólo es concebible ésta dentro del Derecho, pero, a su vez, la existencia de la libertad requiere limitar en cierto grado las exigencias de la ley. La idea podríamos expresarla, en forma inversa, del siguiente modo: sólo un mínimo de coacción nos garantiza contra una coacción total [3]. Cualquier definición que se intente de la libertad debe inexcusablemente hacer referencia a su término correlativo, la ley; al hilo de estas consideraciones, podemos decir que

[3] Cf. F. A. Hayek, *Los fundamentos de la libertad*, Valencia, 1961, vol. I, p. 77.

se es libre cuando se «puede» hacer todo lo que no está prohibido legalmente (es decir, por vía de imperativo general) o dejar de hacer todo lo que no está expresamente exigido[4].

No estará de más llamar la atención sobre el hecho de que la conceptuación negativa de esta libertad que hemos llamado «personal» (jurídica) distingue suficientemente a ésta de otros conceptos afines, pero diversos: libertad «metafísica», libertad «política», libertad «social», etc. Se puede, por ejemplo, gozar de libertad política, al menos según se ha entendido ésta en Occidente (es decir, como un cierto grado de participación del individuo en las decisiones políticas) y, sin embargo, carecer o ver reducida al mínimo la esfera de autonomía individual (tal sería el caso en una democracia totalitaria). Limitándonos al concepto más próximo, y quizá más insidioso, el de la libertad metafísica —entendida como la práctica de una conducta racional—, quisiéramos aclarar, de una vez por todas, que no debemos confundir libertad con «verdad», ya que la esencia de aquélla consiste precisamente en la posibilidad de elegir entre lo verdadero y lo falso, y en ningún caso en la adaptación de nuestra conducta a aquello que es sólo objeto de la elección. No parece necesario recordar cuántas han sido las ocasiones en que se ha violentado la libertad en nombre de una pretendida verdad, para cuya determinación la razón es, por lo demás, limitada.

---

[4] La idea fue expresada claramente por el propio Locke en los siguientes términos: «La libertad presupone el poder actuar *sin someterse a limitaciones* y violencias que proceden de otros, y nadie puede eludirlas donde se carece de leyes» (*Segundo Tratado*, sec. 57).

Desde esta perspectiva, la marcha de la idea de la libertad puede concebirse como la progresiva toma de conciencia por el hombre de la necesidad o deseabilidad de ampliar su esfera de independencia, liberándola de las restricciones que le son impuestas desde el exterior. El proceso mediante el cual se produce la cristalización, en torno al núcleo original de la libertad, de las sucesivas pretensiones a un contenido positivo de una esfera concreta del obrar humano, tiene un carácter histórico y, por consiguiente, su comprensión requiere que se refiera cada fórmula concreta al cuadro histórico en que se dio. Tolerancia y libertad religiosa (o de conciencia) se nos aparecerán así como etapas diversas, y sucesivas, de la proyección de la idea de libertad personal sobre la esfera religiosa. Si bien ambos conceptos se refieren —al menos en el sentido que aquí nos importa— a un mismo sector de la conducta humana, su distinto significado y alcance aconseja que digamos algunas palabras sobre cada uno de ellos.

Para empezar, la tolerancia es un concepto relativo y negativo, afirmación que se nos hace tanto más evidente cuando consideramos el problema desde su término opuesto, la intolerancia. No cabe hablar de intolerancia absoluta, puesto que siempre se tratará de una intolerancia respecto de algo o de alguien. Pero, a su vez, no es menos cierto el hecho de que siempre ha existido cierto grado de intolerancia (religiosa, política, racial, etc.), y que tal hecho es expresión de una constante de la naturaleza humana. Lo que ha variado es el modo en que esta actitud de intransigencia se exterioriza. Ha sido precisamente en el caso límite, pero no infrecuente, de la imposición coactiva por parte de

un grupo social de sus propias prescripciones a los que disienten de ellas, cuando la pretensión de tolerancia cobra sentido. Si nos limitamos a la esfera religiosa, podemos afirmar que toda Iglesia conlleva un cierto grado de intolerancia espiritual, como consecuencia necesaria del hecho de que cada una de ellas cree poseer la verdad. ¿Qué sentido tiene, pues, hablar de tolerancia, ya sea como pretensión, ya sea como concesión? No puede ser otro que el de reconocer al disidente el derecho a la convivencia en el seno del grupo social, sin coaccionarle para que haga dejación absoluta de los signos externos en que su creencia se manifiesta (culto, organización, etc.). En otras palabras, tolerar al disidente religioso significa que el grupo dominante renuncia a elevar los criterios religiosos a criterios políticos y que, en consecuencia, acepta, en alguna medida, la neutralización de la vida religiosa. Por supuesto, la aplicación del principio de tolerancia a la esfera de las creencias no significa necesariamente un igual trato ante la ley de los diversos grupos, sino simplemente el reconocimiento de un cierto grado de libertad para las diversas Iglesias. En resumen, sólo tiene sentido exigir o proclamar la tolerancia religiosa en una sociedad donde existe un grupo religioso dominante, que tiene, en principio, la posibilidad de imponer coactivamente por sí mismo (gobierno teocrático) o mediante el gobierno secular (sistema cesareopapista), sus prescripciones dogmáticas.

En cambio, la libertad religiosa presupone el reconocimiento en el individuo de un derecho natural para la libre profesión y expresión de sus creencias. La esencia de la libertad religiosa radica en la elevación del in-

dividuo a autoridad suprema en la esfera religiosa y, paralelamente, en la interiorización de ésta sobre el supuesto —explícito o no— de que el individuo posee en sí mismo virtudes suficientes para su salvación (razón, luz interior, etc.). Según Ruffini [5], la libertad religiosa presupone la posibilidad de que cada individuo persiga libremente sus fines espirituales superiores e implica, por consiguiente, las siguientes condiciones: *a)* reconocimiento de la autonomía individual para la elección; *b)* autonomía del grupo religioso en la realización de sus fines, y *c)* igualdad de dichos grupos ante la autoridad política. La afirmación de la libertad religiosa —y, consecuentemente, de la libertad de conciencia— como un derecho que emana de la personalidad, sólo es concebible en un cierto estadio de la evolución del pensamiento, ya que, de un lado, tal afirmación es consecuencia de un razonamiento de tipo filosófico y, de otro, supone haber trascendido el dogmatismo religioso mediante la búsqueda de una fe inmanente al individuo. Tales condiciones se dieron a partir de un cierto momento de la historia espiritual de Occidente.

DE LA TOLERANCIA A LA LIBERTAD RELIGIOSA

Como hemos señalado, la defensa de la tolerancia surge de una relación de concurrencia entre una iglesia, que dispone de medios coactivos a fin de monopolizar la administración de los bienes de salvación, y otros

[5] Cit. por Ruggiero, «Religious Freedom», en *Encyc of Social Sciencies*, vol. XIII, p. 239 y ss.

grupos religiosos que, para sobrevivir, se ven obligados a combatir la intolerancia de la iglesia establecida. En principio, la tolerancia se limitó en sus primeras manifestaciones históricas, a excluir la coacción de la esfera religiosa, sin que tal concesión supusiese en modo alguno el reconocimiento en el individuo de un derecho positivo de libre expresión de sus creencias. Las más tempranas afirmaciones de tolerancia sólo significan, pues, la exclusión de la violencia de la esfera religiosa, sin que ello suponga de ningún modo el reconocimiento de la libertad de conciencia. Se estimó todavía durante mucho tiempo que ésta era incompatible con el error; tal actitud, presente en el espíritu de los reformadores protestantes, es consecuencia de una concepción teocrática del mundo, vigente todavía, cualquiera que pueda ser el grado de secularización de la época, en los primeros siglos de la Edad Moderna.

Aunque no se trata aquí de historiar la idea de la tolerancia, y menos aún sus realizaciones prácticas, nos parece necesario —a fin de comprender el alcance de la obra de Locke—, referirnos a los antecedentes más próximos de la misma. Por limitado que sea nuestro enfoque, deberá abarcar inexcusablemente hasta el siglo XVI, pues sólo así se nos revelarán las relaciones dialécticas existentes entre las manifestaciones de la idea de la tolerancia y la formulación de la libertad de conciencia, según aparece en Locke.

La idea de la tolerancia alcanza pleno sentido en Occidente como consecuencia de la división religiosa operada por la Reforma. Al romperse el orden cristiano medieval e institucionalizarse la rebeldía contra la autoridad espiritual de Roma en las diversas iglesias y sectas

reformadas, se traspuso el problema religioso desde el plano puramente especulativo de la teología al plano histórico-concreto de la realidad política. Como resultado de este hecho, allí donde las luchas confesionales fueron particularmente intensas (Francia, por ejemplo), se planteó como problema político de solución inaplazable el del pluralismo religioso dentro del Estado. De esta forma, en la Francia del siglo XVI todo un partido político —el de *les Politiques*— alzó como bandera, frente a la descomposición del Estado en crisis, la idea de la tolerancia, a la que erigieron en principio de salvación política. Los argumentos de los que se sirvieron sus defensores (L'Hôpital, Bodino, etc.) son eminentemente políticos, pues conciben la tolerancia como un expediente para restaurar la armonía ciudadana, rota por las disputas religiosas[6]. En este caso no se trata tanto de afirmar un derecho como de imponer, en nombre de la razón de Estado, un deber a los gobernantes: abstenerse de la persecución por motivos religiosos. Así, para Bodino, la salvación de la república exige que no se use de la coerción sobre las conciencias, ya que «cuanto más se violenta la voluntad de los hombres, tanto más se resiste»[7].

---

[6] El carácter limitado con que opera la idea de la tolerancia en todos esos hombres es patente, por ejemplo, en Bodino: «Cuando la religión es aceptada por común consentimiento, no debe tolerarse que se discuta, porque de la discusión se pasa a la duda. Representa una gran impiedad poner en duda aquello que todos deben tener por intangible y cierto [...]. Por ello, es de suma importancia que cosa tan sagrada como la religión no sea menospreciada ni puesta en duda mediante disputas, pues de ello depende la ruina de la república» (*Los seis libros de la República*, IV, 7, pp. 301-302, ed. por P. Bravo, Caracas, 1965).

[7] J. Bodino, *ob. cit.*, p. 302.

En los textos —ya numerosos— que afirman a lo largo del siglo XVI el deber de tolerancia encontramos, pues, frecuentemente un argumento político, más o menos sobreentendido, pero que en su expresión más clara supone la toma de conciencia de un hecho histórico —la división religiosa de Europa—, así como de los remedios que aconseja su neutralización política, a fin de evitar que de tales antagonismos religiosos resulte la quiebra de los fundamentos de la vida política. En el fondo se trata del mismo razonamiento, aunque invertido, que sirvió para justificar la persecución religiosa en nombre del viejo ideal medieval: una fe, una ley, un rey. En uno y otro caso, el hecho básico reside en un reconocimiento de la importancia de la fe religiosa para la vida política. Por eso, ha podido decirse que la importancia atribuida por los europeos a la verdadera creencia ha sido fuente de fanatismo, pero también de un nuevo concepto de libertad[8]. La diferencia —esencial, por lo demás, para entender los progresos de la idea del Estado moderno— consiste en que, a partir de esta época, comienza a concebirse el poder político como una instancia neutral, aunque no necesariamente indiferente frente a la esfera religiosa. O dicho de otro modo, se tiende a construir la obligación política sobre la base de vínculos objetivos (tales como la lealtad nacional) debidamente secularizados. Las consecuencias políticas de tal hecho se tradujeron en la comunidad internacional (paz de Augsburgo, 1555, y Paz de Westfalia, 1648) mediante la atribución a cada príncipe del *ius reformandi*, esto es, la facultad de decidir

[8] Cf. J. Plamenatz, *Man and Society*. Londres, 1963, vol. I, p. 50.

sobre la religión oficial del Estado, lo que, en algún sentido, significa reconocer un cierto grado de tolerancia *(cuius regis, eius religio)*.

Al mismo tiempo, comienza a abrirse paso la idea —ya entrevista por San Agustín[9]— de que la persecución por motivos religiosos excluye la posibilidad de una vida religiosa auténtica. Esta exige, en atención a los fines supremos de la salvación, un acto de fe íntima, incompatible con la coacción. El tema fue recogido de nuevo por el propio Lutero, quien afirmó en un principio la necesidad de que la fe sea voluntaria[10], si bien la evolución posterior de su pensamiento —tan sensible siempre a la presión de los acontecimientos— le llevó a adoptar posiciones no sólo ya incompatibles con las anteriores, sino incluso a suscribir plenamente el principio de que debe protegerse la pureza de la re-

---

[9] La doctrina agustiniana y, en general, la de la Iglesia católica durante la Edad Media puede enunciarse así: «Cuando prevalece el error es justo invocar la libertad de conciencia, pero, por el contrario, es justo usar de la coerción cuando predomina la verdad» (Bluntschli). Por su parte, Santo Tomás insistirá en la idea de la sinceridad de la creencia: «Estos [los infieles] no deben ser obligados de ninguna forma a creer, porque el acto de creer es propio de la voluntad» (*Summa*, II. IIae., en Santo Tomás, *Escritos Políticos*, ed. por Passerin d'Entreves, Caracas, 1962, p. 112).

[10] Abundan en la obra de Lutero los pasajes donde se condena la imposición coactiva de las creencias. Así, en su escrito sobre la autoridad secular, podemos leer: «Cuando la potestad secular se atreve a dar ley al alma interfiere en el régimen de Dios y sólo seduce y corrompe las almas [...]. ¿Qué clase de juez sería el que quisiera juzgar a ciegas asuntos que ni ve ni entiende? ¿Cómo puede un hombre ver, conocer, juzgar y alterar los corazones y opinar sobre ellos? Tal cosa ha sido reservada sólo a Dios [...]. Depende entonces de la conciencia de cada hombre cómo creer y cómo no creer [...]. El acto de fe es libre y nadie puede ser obligado a creer». (*De la autoridad secular, y en qué medida se le debe obediencia* [1532], recogido en Lutero, *Escritos políticos selectos*. H. J. Leu, Caracas, 1968.

ligión mediante la fuerza[11]. En realidad, cualquiera que haya podido ser el significado positivo de la Reforma para el desarrollo de la idea de libertad religiosa, lo cierto es que los primeros vientos en favor de la tolerancia soplaron en otra dirección. Luteranos y calvinistas, al igual que los católicos, aspiraban a la uniformidad de fe y cultos, administrada por una Iglesia que concebían como de institución divina.

Fueron más las ideas, o mejor, los hombres renacentistas (Moro, Montaigne, Erasmo), penetrados como estaban por el sentimiento contradictorio de su humanismo cristiano y un mesianismo secular, quienes primero levantaron la bandera de la tolerancia, aunque no estuvieran muy convencidos de su practicabilidad y la concibiesen más como expediente provisional que como ideal absoluto. A ello quizá se deba que la expresión más completa en el tiempo de dicho principio la hallamos en una utopía como la de Moro que, pese a su ropaje renacentista, es, en su espíritu, fundamentalmente medieval. La crítica que implica la utopía no se refiere tanto a las instituciones existentes en sí mismas como al mal uso que de ellas se hace: «Juzgó [Utopo] tiránico y absurdo exigir a la fuerza y con amenazas que todos aceptasen una religión tenida por verdadera, aun cuando una lo sea en efecto y falsas las restantes. Fácilmente previó que a poco que se proceda razonablemente y moderadamente, la fuerza de la ver-

[11] *Vid.*, por ejemplo, su escrito *Contra las bandas rapaces y asesinas de los campesinos*, incluido en la obra citada antes, o su libelo *Vom Greuel der Stilmesse* (1525), donde afirma que la autoridad política tiene el deber de castigar la blasfemia (cit. por J. Leclerc, *Histoire de la Tolerance au siècle de la Réforme*. París, 1955, vol. I, p. 169).

dad tiene que brotar e imponerse al fin por sí misma»[12].

En la misma línea, Sebastián Castellion ofrece, unos años después, una apasionada requisitoria contra la persecución religiosa, no ya sólo porque la coacción se revela ineficaz en su lucha contra las creencias, sino también porque la única prueba de la verdad de una creencia es su sinceridad; la perfección moral del hombre no depende, según él, de complicadas disputas teológicas, pues tales asuntos «aunque fuesen entendidos no hacen mejor al hombre»[13]; a éste le basta, en orden a su salvación, ajustar su conducta a los mandamientos que Cristo ha expresado con toda claridad.

El paso decisivo en la lucha por la tolerancia, y que abrió el camino que iba a desembocar en la libertad de conciencia, fue dado por algunas sectas protestantes, las cuales, pese a las acusadas diferencias que las separaban en muchos aspectos, coincidieron, por razones que podríamos llamar «existenciales», en defender la separación de la Iglesia y del Estado, primero, y en afirmar la libertad espiritual del hombre, después. Son razones históricas las que explican, en último término, el hecho de que fuera en el seno de la Reforma donde se proclamara con más insistencia los derechos de la conciencia.

---

[12] T. Moro; «Utopía» (1516), en *Utopías del Renacimiento*, México, 1956, p. 90.

[13] *De Haereticis Sint persequendi* (1554). Cit. por J. W. Allen, *A History of Political Thought in the 16th. Century*, N. York, 1960, p. 93.

LAS SECTAS PROTESTANTES

El concepto sociológico de *Iglesia* (en el sentido de Max Weber) implica una pretensión de universalidad y el monopolio de la administración de los supremos bienes de salvación. La institucionalización de ésta significa, pues, el no reconocimiento de un «carisma» personal en los fieles, ni mucho menos, en los extraños al cuerpo de la Iglesia (fuera de ella no hay salvación). La convivencia con el hereje sólo puede estar justificada por razones «políticas». De ahí la tolerancia que, en mayor o menor medida, se practicó en Estados cesareopapistas o incluso en verdaderas organizaciones teocráticas. Dicha tolerancia era, pues, resultado de consideraciones utilitarias o, en el mejor de los casos, consecuuencia de alguno de los principios contenidos en el dogma (deber de caridad, rechazo de la violencia como *instrumentum regni*, etc.). En ningún caso, la aceptación del infiel como «prójimo» (y, en ocasiones como ciudadano) significaba la consagración del principio de libertad de conciencia. La esencia de ésta radica en el reconocimiento del individuo como la suprema autoridad en la esfera religiosa, y, paralelamente, en la interiorización de ésta sobre el supuesto, explícito o no, de la posesión por el individuo de virtudes que se estiman suficientes para la salvación.

Por ello, si la práctica de la tolerancia se ha expresado históricamente como una «concesión» acordada (o pactada) por la Iglesia dominante a otras iglesias o grupos religiosos, en cambio la libertad religiosa sólo ha sido exigida o proclamada en Occidente una vez que la sociedad política fue concebida como una comuni-

dad distinta y separada de la religiosa y comenzó a explicarse el origen de ambas mediante la idea del contrato. Fue a través del inconformismo político y religioso como se planteó sobre nuevas bases el problema de las relaciones entre la Iglesia y el Estado.

Al margen de las dos grandes iglesias reformadas (luterana y calvinista), surgieron a lo largo del siglo XVI un buen número de sectas, de radicalismo variable, todas las cuales, pese a su origen común, fueron perseguidas por los protestantes «ortodoxos». Por razones intrínsecas a su propia naturaleza [14], con independencia del contenido dogmático de su doctrina, la secta se constituye a sí misma como una «asociación voluntaria», en la que ingresan, mediante un acto libre de adhesión, los miembros potencialmente cualificados (concepción aristocrática). Frente a la interpretación conservadora —aunque no carente de lógica— del principio del libre examen calvinista, según la cual los textos sagrados sólo son susceptibles de una interpretación valiosa (la llevada a cabo, precisamente, por la Iglesia, concebida por lo demás como de institución divina), las sectas, en especial anabaptistas y socinianos [15], defendieron la idea de que la Iglesia constituye una asociación voluntaria [16], desvinculada del Estado y negaron

[14] Sobre el concepto sociológico de «secta», *vid.* Max Weber, *Economía y Sociedad*, México, 1944, vol. IV, pp. 348 y ss. Allí se define la secta como «una comunidad que, por su sentido y naturaleza, rechaza necesariamente la universalidad y debe necesariamente basarse en un acuerdo completamente libre de sus miembros».

[15] Una breve y excelente exposición de la doctrina de las sectas puede verse en el libro de A. C. McGriffert, *Protestant Thought before Kant*, N. York, 1962, cap. VI.

[16] Respecto del carácter societario de la Iglesia, su expresión más acen-

a éste todo título para interferir en la vida religiosa.

Para los anabaptistas, por ejemplo, la Iglesia constituye una comunidad *visible* integrada por verdaderos creyentes, cuya regeneración se ha producido con anterioridad a su ingreso en la secta. Este se realiza a través de un acto voluntario del creyente, cuyo signo de regeneración lo constituye el bautismo (bautismo de los creyentes adultos por inmersión). Los anabaptistas formaron el «ala izquierda» de la Reforma, a la que intentaron dar un contenido social revolucionario (experiencia de Münzer y Leyden) que, en la práctica, hubiese significado una «sacralización» de la esfera civil. Pero aquí nos interesan los principios anabaptistas más por sus consecuencias históricas, según fueron sacadas por sus herederos espirituales ingleses —los bautistas— una vez que el movimiento fue depurado de su radicalismo político. Los grupos así formados —conventículos— sobre una base democrática de organización, reclaman una total independencia no sólo del mundo en general, sino en particular del Estado. Este principio de separación se ve claramente expresado en una «Confesión de fe» bautista redactada en 1612 por John

---

tuada la encontramos en R. Williams (el fundador de Rhode Island), quien escribió en 1644: «La iglesia se asemeja a una corporación, sociedad o compañía de Indias o de mercaderes turcos, o a una sociedad o compañía londinense: no faltan controversias entre sus miembros acerca de los asuntos de su sociedad, respecto de los cuales pueden disentir, dividirse, separarse en cismas y facciones, pleitear entre sí, romperse incluso en pedazos hasta su total disolución, pese a lo cual no se ve alterada o perturbada la paz ciudadana; ello es así porque la razón de ser de la ciudad, su paz y bienestar, son esencialmente distintas de las de estas sociedades particulares» (*The Blondy Tenent*, cit. por L. F. Solt, *Saints in Arms*, Londres, 1963, pp. 62-63).

Smith [17]: «Creemos que el magistrado no debe inmiscuirse en virtud de su oficio en los asuntos de la religión o en las materias que afectan a la conciencia, que su función no es forzar o coaccionar a los hombres para que adopten tal o cual forma de religión o de doctrina» [18]. Los «independientes» ingleses (congregacionistas) fueron muy influidos por ellos.

Los socinianos [19] y, en general, los unitarios, si bien no insistieron en reclamar la separación de Iglesia y Estado (consideraban que pesaba sobre éste el deber moral de coadyuvar al establecimiento de la Iglesia), sí distinguieron netamente entre asuntos del gobierno eclesiástico y asuntos de fe, reservando éstos al fuero interno del individuo. Introdujeron, de este modo, en la vida religiosa los gérmenes del racionalismo, pues dieron por supuesta la capacidad moral del hombre para realizar por sí mismo la virtud, apartándose así del dogma de la predestinación: «Que cada hombre juzgue de la religión, según lo exige el Nuevo Testamento y el

---

[17] Antiguo pastor anglicano, fundó una congregación separatista (1602) que emigró a Holanda, aunque pocos años después uno de sus ministros (Helweys) constituyó una Iglesia bautista ya en Londres (1611). Perseguidos bajo los Estuardos, en la guerra civil sirvieron a las órdenes de Cromwell y se propagaron rápidamente. Durante la Restauración fueron perseguidos de nuevo, hasta la Ley de Tolerancia de 1689.

[18] Art. 86 de la expresada Declaracion, cit. por J. Leclerc, *ob. cit.*, vol. II, p. 398.

[19] Una de las corrientes antitrinitarias del protestantismo. Sus animadores, Lelio (1525-62) y Fausto (1539-1604) Socinus (Sozini) eran italianos, pero tuvieron que emigrar debido a sus opiniones unitarias. F. Socino se instaló en Polonia (después de haber estudiado Teología en Basilea), donde fundó una Iglesia que perduró hasta 1658. Perseguidos allí desde entonces, la mayor parte de los socinianos emigró a Cracovia, Holanda y Alemania.

ejemplo de la Iglesia primitiva», podemos leer en el *Catecismo de Rakau* (1605). La inevitable diversidad que resulte del ejercicio de tal libertad se ve compensada por el carácter necesariamente racional de los Evangelios, lo que viene a asegurar una cierta unidad respecto a los artículos fundamentales de la fe. Al luchar por su propia existencia, se ha dicho, los socinianos «luchaban por la libertad espiritual del mundo» [20].

LA DEFENSA FILOSOFICA DE LA LIBERTAD

Los argumentos avanzados por las sectas en favor de la libertad religiosa descansan, en última instancia —según hemos visto—, sobre el principio de la sinceridad de las creencias, combinado con la idea de que los asuntos religiosos constituyen una esfera autónoma de la política. Tales argumentos, así como las consideraciones de tipo político que habrían servido para defender la tolerancia durante las luchas religiosas del siglo XVI, seguirán siendo utilizados por mucho tiempo todavía y, como veremos, son empleados por Locke en su *Carta*. Pero lo que nos importa señalar ahora es que, a partir de la segunda mitad del siglo XVII, se inicia una nueva dirección en la defensa de la libertad religiosa, a la que podríamos denominar «filosófica», en el sentido de que se intenta fundamentar metafísicamente la libertad sobre la «naturaleza racional» del hombre, concibiendo aquélla como un derecho innato o, lo que es

[20] G. P. Gooch, *English Democratic Ideas in the 17th Century*. N. York, 1959, p. 156.

lo mismo, como corolario de una ley natural. De este modo, el ámbito de la libertad religiosa se amplía o, mejor, se integra en el derecho que en virtud de su propia naturaleza corresponde al hombre a mantener y profesar las *opiniones* que libremente elija (derecho a la libertad de conciencia). El conflicto entre fe y libertad, todavía presente en la defensa teológica de la tolerancia, se resuelve definitivamente en favor de la última; se produce así lo que podríamos llamar una «racionalización» de la fe, es decir, una subsunción de lo religioso en la esfera racional, cuyo resultado será identificar como peligro máximo para el conocimiento religioso, no el error, sino la superstición y el dogma.

La ilustración de este proceso de secularización de los postulados sobre los que descansa la libertad de conciencia, la encontramos en la obra filosófico-política de Spinoza (especialmente en su *Tractatus Theologicus-Politicus*, 1670). En efecto, su defensa de la libertad de pensamiento es consecuencia lógica de los principios filosóficos de su sistema (lo cual no excluye su interés «existencial» por la tolerancia, en una Holanda que estaba siendo ganada por el calvinismo). Concebido el Estado como el poder supremo que resulta de la unión convencional de una multitud de poderes individuales que, a través de él, tratan de asegurar su felicidad y preservación, la libertad individual se le aparece a Spinoza como condición de la racionalidad de su conducta. Los derechos del Estado, como los de cualquier otra criatura, llegan hasta donde se extiende su poder, cuando éste es ejercido de acuerdo con sus propios fines, es decir, el sometimiento de las pasiones a la razón. Por consiguiente, no puede deducirse de este principio la jus-

ticia (racionalidad) de cualquier acto arbitrario del gobernante, puesto que, en primer lugar, el Estado no tiene más poder del que ha recibido de los ciudadanos y en ningún caso puede haber recibido el derecho a interferir en la conciencia de éstos (quienes carecen de poder para transferirlo) y, además, si teóricamente es posible, aunque difícil, controlar la expresión del pensamiento, tal coerción supondría poner en peligro —por las reacciones que suscitaría— la existencia del propio Estado, cuando la coacción excede el fin inmediato del Estado: su preservación pacífica. En resumen, Spinoza defiende la libertad de pensamiento como condición esencial de la propia vida política, puesto que el fin último del Estado «no es someter al hombre a la tiranía [...], sino hacer posible que ejerza sus capacidades mentales y físicas en seguridad y que utilice su razón libremente»[21]. De dicha libertad quedan excluidas únicamente las opiniones «sediciosas», es decir, aquellas que suponen la negación de la esencia del contrato.

Unos años antes, John Milton había llegado a conclusiones análogas, si bien partiendo de supuestos diferentes. En cualquier caso, la obra de Milton tiene un carácter mucho más universal que cualquiera de las escritas sobre el mismo tema en su época en Inglaterra,

[21] Cf. B. de Spinoza: *The Political Works*, Oxford, 1958, ed. por A. G. Wetham, pág. 231. *Vid.* también los siguientes textos: «Nadie puede entregar a otro su derecho natural a pensar libremente..., puesto que, en tales asuntos, ningún individuo puede enajenar su derecho aunque quisiera» (*ibid.*, pág. 227); «En tanto que un súbdito viola necesariamente el derecho de su soberano siempre que actúa de modo contrario a sus mandatos, no comete ninguna violación cuando piensa y juzga y, por tanto, expresa que el mandato es irrealizable» (*ibid.*, p. 231).

lo que justifica que hagamos referencia a ella fuera de su contexto histórico. En su famosa *Areopagítica* (1644), se formula ya con relativa amplitud, en ocasión de defender la libertad de imprenta, la fe liberal en las virtudes de la discusión [22]. Sus opiniones sobre el problema religioso —muy próximas a las mantenidas por los independientes— son, por una parte, el desarrollo del principio del libre examen por la conciencia individual de la Escritura y, de otra parte, de su convicción de que el perfeccionamiento del hombre como criatura racional exige la libertad. Se pronuncia por la separación de la Iglesia y el Estado y afirma que ni una ni otro tienen derecho a intervenir en la elección de nuestras creencias y opiniones, ya que la supresión de la libertad supone el aniquilamiento de la dignidad del individuo, cuya razón libremente ejercida es el presupuesto de una vida humana auténtica [23]. El acceso a la verdad (que identifica con la virtud) sólo se logra mediante una elección racional entre el bien y el mal, lo que significa justificar la existencia de toda secta en cuanto, de forma negativa, contribuye al hallazgo de la gran Verdad. De este modo, la coacción en la esfera religiosa, además de ser injusta, es inútil.

---

[22] «Porque, ¿quién ignora que la Verdad es fuerte, cercana del Altísimo? No necesita tácticas ni estratagemas, ni licencias que la hagan victoriosa [...]. No pide ella sino espacio y que no la aten en el sueño» (*Areopagítica*, México, 1941, pp. 93-94). Es cierto que la tolerancia que de estos principios resulta no debe extenderse, según Milton, a «lo absolutamente impío y lo reprobado contra la fe o las costumbres» y, por tanto, al papismo que «extirpa todas las religiones y supremacías civiles», pues los «católicos no constituyen una religión, sino un principado romano» (*Idem.*, p. 96).

[23] Estas ideas están expuestas fundamentalmente en *A Treatise of Civil Power in Ecclesiastical Causes*, 1659.

Finalmente, y limitándonos a la literatura anterior a la publicación de la *Carta* de Locke, debemos aludir a la obra de Pierre Bayle, especialmente a su *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ «contrain-les d'entrer»*, publicada en 1686, unos años después dela revocación del Edicto de Nantes. El pensamiento de Bayle a este respecto es típico de la Ilustración, cuya tolerancia no es consecuencia de la indiferencia religiosa, sino de haber fundado la fe religiosa sobre bases racionales. Más interesado por el *ethos* que por el *pathos* religioso, Bayle, como en general todo el pensamiento ilustrado, afirma que toda interpretación de la Escritura debe subordinarse a la conciencia moral (racional) del intérprete: «Es mejor rechazar el testimonio de la crítica y de la gramática que el de la razón» [24]. Desde esta perspectiva, la coacción sobre la esfera religiosa es no ya sólo absurda sino inmoral, en cuanto supone un atentado contra la dignidad racional del hombre.

LA CUESTION EN INGLATERRA

Veamos ahora cuál era la situación en Inglaterra. Si es cierto que el problema de las relaciones entre la Iglesia y el Estado y, consecuentemente, la cuestión más amplia de la tolerancia se convirtieron en el centro de interés de las especulaciones de filósofos, estadistas, políticos y clérigos de la Inglaterra de la segunda mitad

[24] Cit. por E. Cassirer, *La Filosofía de la Ilustración*, México, 1948, p. 190.

del siglo XVI, no es menos cierto que con anterioridad apenas pueden señalarse testimonios importantes en la literatura política inglesa en favor de la tolerancia[25]. Sin embargo, el *settlement* isabelino, pese a no reconocer la existencia legal de las minorías religiosas, había sido proyectado con un espíritu relativamente liberal y comprensivo que aseguró de hecho el orden político-eclesiástico hasta que, mediado el siglo XVII, el equilibrio fue roto por los graves acontecimientos que se sucedieron a partir del reinado de Carlos I. En Inglaterra, la Reforma, institucionalizada sobre la base del principio de la supremacía real, operó como un elemento positivo en el proceso de nacionalización política; ello fue posible, repetimos, gracias a la ambigüedad y laxitud del ordenamiento establecido, concebido como un compromiso doctrinal entre el protestantismo de origen calvinista y el catolicismo romano. La tolerancia práctica que se derivó de la adopción de los principios erastianos[26] —esto es, de la atribución al Estado de competencia para resolver las controversias religiosas

[25] Uno de los primeros textos ingleses en que aparece claramente formulado el principio de la tolerancia fue redactado por L. Busher, en una declaración colectiva hecha por una comunidad bautista dirigida por el célebre pastor Helwys.

[26] El erastianismo representa la subordinación total de la esfera eclesiástica a los intereses de la razón de Estado, lo cual no implica necesariamente intolerancia, pues cabe concebir —y esto es lo que acabó por ocurrir— una tolerancia impuesta por el Estado como medio para alzarse sobre las disensiones civiles de origen religioso. Fue la posición que defendió Bacon, para quien la tolerancia no debía realizarse *by connivance*, sino *by law*. En el mismo sentido, Hobbes o Selden. De este último procede la siguiente frase: «¿Quién ha de ser juez de la religión, la Iglesia o la Escritura? En verdad, ninguna de las dos, sino el Estado» (cit. por J. N. Figgis, «Erasto y el erastianismo», en *El Derecho divino de los reyes*. México, 1942).

cuando éstas afectaban al orden secular—, determinó un clima de indiferencia en la mayoría de la población respecto a los problemas teóricos suscitados por la tolerancia religiosa, salvo en aquellos grupos de oposición (puritanos y católicos) que estaban existencialmente interesados en ella, aunque no dispuestos a compartirla con otras Iglesias o sectas. A tales razones debe añadirse la creencia, muy difundida por doquier en la época, según la cual la misma existencia política de la comunidad dependía en buena medida de la unidad religiosa [27].

Ahora bien, tal situación sólo pudo perdurar mientras existió un consenso acerca de las cuestiones fundamentales de la fe y del culto y, por tanto, se mantuvo una cierta homogeneidad entre los diversos grupos protestantes. En cuanto a los católicos, no representaron nunca un peligro real para la Iglesia establecida. Las graves disidencias que salen a la luz a lo largo del siglo XVII tienen sus orígenes en el propio reinado de Isabel y deben ser explicadas en relación con los importantes cambios producidos en la estructura social inglesa, así como en el desarrollo de ciertos factores ideológicos —individualismo comercial y misticismo racionalista (Hauser)— contenidos en la Reforma calvinista, según fueron interpretados por la clase social en ascenso. Nació así —y el hecho es ya patente desde la época de Jacobo I— un movimiento de repulsa hacia la Iglesia anglicana y hacia los valores que ella encarnaba: tradicio-

[27] Un excelente análisis de las causas que explican el retraso con que aparecieron las controversias acerca de la tolerancia en Ingleterra puede verse en J. W. Allen, *ob. cit.*, pp. 231 y ss.

nalismo y autoritarismo [28]. Puede decirse que se trataba más de contradicciones alimentadas por una actitud de inconformismo radical que de una auténtica oposición teológica. La rebeldía cristalizó en torno al movimiento *puritano*, cuyos ataques a la alta Iglesia oficial (de base episcopalista) se hicieron en nombre de la independencia eclesiástica y de los principios presbiterianos de gobierno eclesiástico. En términos generales, fueron estos principios los que predominaron en la revolución con la victoria de Cromwell; su Protectorado significó, por lo que se refiere al problema que aquí nos interesa, el reconocimiento *de facto* de las restantes sectas protestantes, pues logró moderar las exigencias rigurosas de los presbiterianos que trataban de imponer el *covenant* a toda la nación. Como se ha dicho [29], gracias al genio político, al celo religioso y a la semitolerancia de Cromwell, Inglaterra conoció durante su Protectorado un pluralismo eclesiástico fundado sobre una ardiente vida espiritual y sobre el reconocimiento de los derechos de la conciencia.

La restauración de los Estuardos (1660) y, con ella, la agresiva reacción del alto clero anglicano reavivó la especulación teórica en torno al problema de la tole-

---

[28] Las tesis conservadoras de la Iglesia anglicana fueron expuestas y defendidas especialmente por Richard Hooker (1554-1600), autor de *Laws of Ecclesiastical Polity*, 1594; en esta obra «el juicioso Hooker», como lo llamó Locke, si bien identifica los intereses políticos con los eclesiásticos, reconoce que la última instancia en las disensiones religiosas debe ser la conciencia racional del individuo, pues «tampoco es deseable que el hombre haga algo que su propio corazón le dice que no debe hacer» (*Eccl. Pol.*, V, 10, cit. por J. W. Allen, *ob. cit.*, pág. 239).

[29] E. Léonard, *Histoire Generale du Protestantisme*, Vol. II, p. 285, París, 1961.

rancia. Un gran número de dignatarios y pastores presbiterianos e independientes fueron despojados de los beneficios eclesiásticos que les habían sido atribuidos durante la época de la República y el Protectorado. Los independientes (que constituían desde los primeros Estuardos el ala derecha del separatismo) habían mantenido, desde sus orígenes, posiciones teológicas y políticas próximas a las del anabaptismo y habían defendido, en mayor medida que cualquier otro grupo, la libertad religiosa durante la Commonwealth. Así, Robert Browne (*Life and Manners of All the Christians*, 1582), ya a fines del siglo anterior, había subrayado el carácter voluntario de la «congregación» eclesiástica, fundada en una «alianza» (*covenant*) de los creyentes con Dios, adoptando desde el principio una actitud de franca repulsa frente a la Iglesia establecida, y rehusando la jurisdicción eclesiástica a los magistrados civiles. Por lo que a nosotros nos importa, entre todas las expresiones en favor de la tolerancia que su no conformismo con la Iglesia oficial dictó a los independientes [30], la más enérgica defensa de la libertad religiosa sea quizá la formulada por J. Goodwin (1594-1665), quien afirmó el principio de que no debe perseguirse ninguna secta en tanto sus miembros no atenten contra la seguridad y la paz del Estado; la unidad de fe —siempre

[30] Hacia 1630, el congregacionalismo, constituido ya como partido de los independientes, si bien se proclaman «separatistas» respecto a la Iglesia anglicana, no defienden una separación total de la Iglesia y del Estado. Como muestra de este «separatismo» condicionado, véase el siguiente texto de John Robinson. «El rey tiene el gobierno de las cosas eclesiásticas, pero al modo civil, no eclesiástico» (cit. por J. Leclerc, *ob. cit.*, p. 392).

deseable— debe esperarse de la mano de Dios, no del terror [31].

Por su parte, los presbiterianos (Cartwright, por ejemplo) nunca mostraron un celo particular por toda libertad de conciencia que no fuera la suya propia. Su posición al respecto se manifestó en el principio: «No hagamos un Papa de la conciencia de cada hombre» [32]. Su intransigencia frente a las sectas no fue sólo práctica, sino teórica; uno de sus más ilustres representantes, Rutherford, escribió en 1649 un panfleto cuyo título no deja lugar a dudas: *Free Disputation against pretended liberty of conscience*.

No debe olvidarse, finalmente, que en el propio seno de la Iglesia oficial comenzaron a manifestarse tendencias «liberales» que asumieron una actitud tolerante frente a los disidentes. En efecto, hombres de origen y formación diversos, la escuela platonista de Cambridge (More, Smith, Cudwarth) y el movimiento latitudinario (Hales, Chillingworth, Taylor), coincidieron en su deseo de fundar la Iglesia sobre «bases tan amplias que todos los creyentes en Cristo pudiesen ser incluidos en ella, aunque interpretasen de modo diferente las Escrituras» [33]. Dentro del cuadro de este nuevo es-

[31] *Vid.* J. Leclerc, *ob. cit.*, p. 396.

[32] Cf. J. W. Allen, *ob. cit.*, p. 29.

[33] El principio está claramente formulado por Chillingworth: «¿Por qué han de ser los hombres más exigentes que Dios? ¿Por qué un simple error ha de apartar a un hombre de la comunión eclesial, privándole de la salvación eterna? El camino de los cielos no es ahora más estrecho que cuando nos lo mostró Jesucristo. Puesto que Dios no lo exige, el hombre no puede exigir otra cosa que aceptar la Escritura como Palabra de Dios, esforzarse en descubrir su verdadero sentido y vivir de acuerdo con ella» (cit. por G. P. Gooch, *ob. cit.*, p. 160). Las mismas ideas las encontramos formuladas

piritualismo racionalista —que constituye, en cierto sentido, una ruptura con los principios fundamentales del protestantismo original—, un Chillingworth, por ejemplo (*Religion of Protestants, a Sure Way to Salvation*, 1637), en su afán por hallar una base religiosa común, afirma de hecho la libertad religiosa de cuantos aceptan la Biblia; pese a que su propósito no fue el de defender la tolerancia, «minó la ciudadela de la intolerancia al separar el error intelectual de la aberración moral» (Gooch).

Todos estos hombres de formación humanista, que fueron designados hacia 1660 como «latitudinarios» —*the men of Latitude*— por sus enemigos, compartían el ideal de una Iglesia —la anglicana— capaz de abarcar en su seno todo particularismo, mediante el reconocimiento mutuo de los artículos *fundamentales*[34] de la fe cristiana: su lema era: «En lo esencial unidad; en lo no esencial, libertad, y en todas las cosas, caridad», su máxima aspiración la «comprehensión», y su razón de ser el espíritu de compromiso que informó desde sus orígenes a la Iglesia anglicana. Contribuyeron, sin duda, a dulcificar la persecución contra las sectas.

Como decíamos más arriba, la Restauración monárquica significó, en el plano de los hechos, un recrudecimiento de la intolerancia religiosa (ya en 1662 se pro-

---

por Taylor (*The liberty of Prophesing*, 1647), quien insiste en la idea de que el error no es culpable en sí mismo cuando es de buena fe; el cisma no consiste, según él, en mantener opiniones individuales distintas a las nuestras, sino en rehusar nuestra caridad a quienes no profesan nuestras opiniones.

[34] La distinción entre artículos fundamentales y no fundamentales procede de los arminianos.

mulgó el Acta de Uniformidad). Dos grandes problemas —el religioso y el político— formaron la trama sobre la que fue tejiéndose la historia inglesa hasta la Revolución de 1688. En un principio, la conciencia del peligro común hizo posible la alianza entre el rey (Carlos II) y los altos dignatarios anglicanos y su clientela, los caballeros *tories*. Al mismo tiempo, una mesurada política gubernamental, dirigida por Clarendon, se esforzó en lograr un entendimiento de la Corona con el Parlamento. Pero pronto se embrollaron ambas cuestiones, al romperse el precario equilibrio constitucional logrado con tantas penas. A fin de fortalecer su poder, el rey, que no estaba animado por un especial celo religioso, trató de atraerse a los disidentes (puritanos y católicos) y para alcanzar sus propósitos no dudó en hacer uso de la prerrogativa regia de suspender las leyes aprobadas por el Parlamento. La reacción de éste no se hizo esperar (pese a estar dominado por el partido *tory*, fiel en principio a la dinastía) y el rey se vio obligado a retirar la «Declaración de Indulgencia», mediante la cual había dejado en suspenso la aplicación de las severas leyes dictadas entre 1662 y 1665 (conocidas como Código Clarendon) contra los disidentes [35].

Las consecuencias de esta primera confrontación significaron, como se ha dicho, una victoria del constitucionalismo, ganada a expensas de la tolerancia religiosa [36]. Contrarrestada la amenaza puritana, el te-

[35] «Declaramos nuestra voluntad y deseo de que se suspenda inmediatamente la ejecución de todas las leyes penales en asuntos eclesiásticos» (cit. por Gooch, *ob. cit.*, p. 7).

[36] Cf. G. M. Trevelyan: *La revolución inglesa (1688-89)*, México, 1951, p. 23.

mor de los *tories* se volvió contra los católicos (había buen número de ellos en la Corte) y en 1673 el Parlamento aprobó la célebre «Ley de Pruebas» (vigente hasta 1828), concebida para impedir su acceso a cualquier cargo público. A este primer Parlamento (1660-1678) sucedieron otros tres (1679-1681) *whigs*, de origen burgués e ideología liberal, integrados fundamentalmente por latitudinarios de la baja Iglesia y disidentes puritanos; con ellos, dirigidos por Shaftesbury [37], las relaciones de la Corona se hicieron aún más difíciles y la tensión alcanzó su punto máximo al discutirse la Ley de Exclusión, mediante la cual los *whigs* querían evitar la eventual subida al trono de un católico (Jacobo, hermano del rey). La agresividad de la política «liberal» encontró la cerrada oposición de los *tories*, alarmados por los procedimientos y los designios del partido *whig*; entre ellos, el descabellado proyecto de llevar al trono a un hijo bastardo de Carlos. El resultado fue un debilitamiento del parlamentarismo y una vuelta al poder de los *tories*, convertidos ahora en defensores de la doctrina de derecho divino y de la obediencia pasiva, e inclinando la balanza del lado del absolutismo.

Durante el corto reinado de Jacobo II (1685-1688)

[37] Anthony Ashley Cooper (1621-1683), primer conde de Shaftesbury, uno de los hombres políticos más prominentes de la Restauración. Líder de la oposición liberal a la política absolutista de Carlos II, su carrera conoció grandes altibajos durante todo este período hasta 1682, en que se vio obligado a exilarse en Holanda, donde murió. Desde 1666, Locke estuvo estrechamente asociado con lord Shaftesbury, en cuya casa desempeñó varios trabajos de confianza. Con él colaboró en la redacción de un proyecto de constitución para Carolina, en el que se aseguraba a los colonos la libertad religiosa. El propio Shaftesbury había escrito ya en 1667 un *Essay concerning Toleration*.

se pusieron de relieve las contradicciones que se habían desarrollado en el seno de la sociedad inglesa, originadas en la inhábil y ambiciosa política real, de una parte, y la amenaza representada por la hegemonía francesa, de otra. Como consecuencia del reflejo de defensa nacional que ambos factores suscitaron, llegó a producirse,por encima de viejas rivalidades, la unión «sagrada» de *whigs* y *tories*. El Parlamento, dócil en un principio a los designios del rey, no tardó en manifestar su oposición a una política que «identificaba la causa del catolicismo romano con la causa del despotismo» [38]. Ante la negativa del Parlamento a revocar la Ley de Pruebas, Jacobo no vaciló en ampliar ilegalmente la facultad de dispensa, valiéndose de su prerrogativa regia para suspender todas las leyes que obstaculizaban su política. Así, en 1687 promulgó la «Declaración de Indulgencia», que dejaba sin vigor el Código Clarendon y en cuyo preámbulo se hacía un canto de la tolerancia religiosa. No logró con ello, sin embargo, atraerse a la masa de disidentes, cuyos jefes, en su mayor parte —Penn fue una excepción [39]—, se adhirieron a la oposición constitucionalista. Para este momento, la Iglesia anglicana había tomado ya francamente posición contra el rey; a fin de neutralizar los efectos de la Declaración, los anglicanos prometieron apoyar una ley que garantizase la tolerancia a los puritanos una vez que se reuniese un Parlamento libre. En el mismo

[38] Cf. G. M. Trevelyan, *ob. cit.*, pág. 51.

[39] William Penn (1644-1718), famoso cuáquero inglés, fundador de Pennsylvania, donde estableció completa libertad de cultos. En 1670 escribió su *Great Case of Liberty of Conscience*, una de las más completas defensas de la tolerancia escritas con anterioridad a la obra de Locke.

sentido se pronunció Guillermo de Orange, presentido ya como sucesor de la Corona por el partido parlamentario.

De esta forma, cuando la Revolución se produjo y, con ella, se dio solución definitiva a la lucha secular entre el rey y el Parlamento, los acontecimientos vividos durante el reinado de Jacobo habían hecho posible un compromiso entre los partidos sobre las cuestiones fundamentales en juego: el cambio dinástico y el problema eclesiástico. Por ello, se ha podido decir que el ordenamiento de la Revolución de 1688 constituyó una victoria sobre el fanatismo religioso y político y debe considerarse «más una reconciliación que una división»[40]. Por lo que a nosotros nos interesa, la Revolución significó una transacción del problema religioso entre los partidos que, si bien acogió en lo fundamental las ideas *tories*, fue concebida, sin embargo, con la suficiente amplitud para proporcionar la paz religiosa al país. Su efectividad fue resultado, más que de la enunciación de piadosos principios abstractos, del pragmatismo que la inspiró, presente en el propio título de la ley que la sancionó: «Ley para eximir a los súbditos protestantes de Sus Majestades que disienten de la Iglesia de Inglaterra de los castigos que les imponen ciertas leyes»[41], leyes que, por cierto, no fueron nunca abolidas. De sus

[40] Cf. G. M. Trevelyan, *ob. cit.*, p. 135.

[41] En sustancia, la Ley de Tolerancia eximía a los protestantes no conformistas de las limitaciones impuestas por el Acta de Uniformidad, si bien les imponía el deber de prestar juramento de lealtad y rehusar las «supersticiones romanas» ordenando a los ministros no conformistas suscribir la mayor parte de los artículos de la Iglesia de Inglaterra. Excluía de sus beneficios a católicos y unitarios.

contradicciones y limitaciones tuvieron conciencia los espíritus más liberales de la época [42], pero si bien es cierto que no consagró constitucionalmente la libertad religiosa completa ni, mucho menos, la igualdad religiosa, no puede desconocerse que en la práctica aseguró, sobre la base del jurisdiccionalismo, una buena dosis de tolerancia para todos, excepto para católicos y unitarios. Si, en definitiva, la tolerancia terminó por abrirse paso en las leyes, se debió, sobre todo, a la concurrencia de factores históricos de diversa índole que habían venido preparando los espíritus; citemos entre otros, con Laski [43], los siguientes: el cansancio producido por la lucha entre las sectas, el ejemplo proporcionado por algunas de las colonias americanas, la tendencia, en fin, a identificar tolerancia y bienestar económico (cuyo símbolo lo constituía la próspera Holanda).

LA *CARTA SOBRE LA TOLERANCIA*

Como vemos, puede decirse que cuando Locke se disponía a escribir su *Carta sobre la Tolerancia*, la batalla por ésta estaba ya ganada en Inglaterra, si bien esta «vic-

[42] Hay una carta de Locke dirigida a Limborch inmediatamente después de promulgada la ley, donde claramente expresa nuestro autor estos reparos. Dice literalmente: «Sabe usted que la tolerancia ha sido por fin asegurada legalmente entre nosotros; sin embargo, no lo ha sido en la medida en que usted y otros verdaderos cristianos como usted —desprovistos de ambición y de envidia— hubieran deseado. Pero, en todo caso, significa un progreso. Espero que se trate de un comienzo para echar las bases de la paz y de la libertad sobre las que algún día se funde la Iglesia de Cristo» («Epístola latina a Limborch», en el vol. 10, p. 23, de *The Works*... ya citado).

[43] Cf. H. Laski; *El liberalismo europeo*, México, 1953, pp. 112 y ss.

toria» había sido en buena medida fruto del compromiso político y no de la universal aceptación de unos principios abstractos[44]. En este sentido, podemos considerar la *Carta* como parte de una obra de mayor alcance, llevada a cabo por Locke para justificar el sentido total de la Revolución de 1688 (la otra parte la constituiría el *Segundo Tratado del Gobierno*). No es, por eso, extraño que su defensa de la tolerancia se base sobre los mismos principios que informan su teoría política; en efecto, el problema de la tolerancia se le planteó a Locke fundamentalmente como un problema político al que fue conducido naturalmente desde su particular concepción del Estado como sociedad nacida del consentimiento de hombres libres, que se reúnen a fin de preservar su vida, libertad y propiedades. Desde esta perspectiva es lógico que, en principio, se niegue competencia al poder político sobre aquellas materias que no afectan al orden público o a la preservación de los bienes civiles, para cuya protección se instituyó la magistratura. No nos importa ahora reparar en las obligadas consecuencias que tal punto de partida tendrá sobre la argumentación de Locke en favor de la libertad religiosa, sino poner de relieve el carácter «político» que presenta el problema de la libertad en la obra de Locke. El propio Locke, en su *Essay concerning Toleration* de 1667 , había precisado que su teoría de la tolerancia era la consecuencia lógica de su teoría sobre la naturaleza de la sociedad y el gobierno[45]. Ello no quiere de-

[44] Cf. J. W. Gough: *John Locke's Political Philosophy*, p. 195, Oxford, 1950.

[45] V. W. Gough, *ob. cit.*, pág. 188.

cir que, en muchos e importantes aspectos, los argumentos provistos por nuestro autor no rebasen el marco de la mera tolerancia y no impliquen el fundamento de una verdadera libertad de conciencia *in abstracto*, ni que, por supuesto, aquéllos se limiten a los que ya se venían empleando desde el siglo XVI en nombre de una razón de Estado utilitaria. En verdad, en la obra de Locke —y de ahí su notable interés para la historia de las ideas— confluyen todos los argumentos que los defensores de la libertad religiosa habían venido aportando desde la Reforma.

Veamos esto con algún detalle. Hay, para empezar, un argumento político, aunque expresado de modo negativo. Los males que aquejan a la comunidad política, en especial, las «facciones, tumultos y guerras civiles» no son producto de la división religiosa —aceptada por Locke como un *factum*—, sino de la intolerancia humana. Dicho de otra forma, la unidad de fe y de culto no es presupuesto necesario para la vida del Estado. Si históricamente no se puede negar que la división de la Cristiandad ha ido acompañada de luchas intestinas, lo cierto es que tales turbulencias proceden no de la maldad intrínseca de ciertas confesiones, sino simplemente de la opresión a que se ven sometidos sus creyentes de parte de los demás hombres. Locke no parece tener dudas acerca de ello: «Que [el magistrado] dé a los disidentes los mismos privilegios civiles que a los demás súbditos y verá cuán rápidamente estas asambleas religiosas dejan de ser peligrosas». En prueba de su aserción, nuestro autor alude a la tranquilidad pública que reina en aquellos lugares donde los gobiernos son «justos y moderados».

Hay también argumentos de tipo religioso. En primer lugar, el que se deriva de la misma naturaleza esencial de la comunidad religiosa. A este respecto, Locke profesa ideas que hemos visto ya enunciadas por anabaptistas e independientes. La Iglesia —toda Iglesia— es una «sociedad libre y voluntaria», compuesta por hombres unidos voluntariamente para el fin «del culto público de Dios y, a través de él, la adquisición de la vida eterna». De ahí que ningún hombre pueda ser obligado por el magistrado a entrar en una Iglesia particular ni, dentro de ésta, constreñido a permanecer en ella. Ningún grupo religioso puede, pues, reclamar el origen divino de su institución, y carece, en consecuencia, de toda autoridad que no sea la que le han conferido sus propios miembros. Ahora bien, éstos no le han transferido ningún poder de coerción, incompatible con los fines de salvación para los que se congregaron. La regla disciplinaria que toda Iglesia, en cuanto sociedad, necesita, no cuenta con otra *ultima ratio* o sanción que la excomunión, «la última y suprema fuerza de la autoridad eclesiástica» que, por lo demás, carece de efectos civiles.

En segundo lugar, encontramos en el escrito de Locke el viejo argumento de la sinceridad de la creencia y del culto. Sólo si «estamos completamente convencidos en nuestra mente de que la una es verdad y el otro agradable a Dios», pueden constituir la vía de la salvación, pues «ningún camino por el que yo avance en contra de los dictados de mi conciencia me llevará a la mansión de los bienaventurados». De ahí que sea vano e irreligioso todo esfuerzo que realice el gobernante para constreñirnos a entrar en la «verdadera» religión. No

existe ningún testimonio en la Escritura del que se pueda deducir que Dios haya conferido autoridad a ningún hombre sobre otro para obligarle a profesar su propia religión.

La persecución es, en fin, anticristiana, puesto que, como ya habían expresado Chillingworth o Taylor, el odio es incompatible con el espíritu de amor propio del cristianismo. «Si se le da crédito al Evangelio y a los Apóstoles, ningún hombre puede ser cristiano si carece de caridad», por lo que cabe preguntar a quienes «persiguen, torturan, destruyen y matan a otros hombres con el pretexto de la religión», si lo hacen así «por amistad y bondad hacia ellos». Por eso, Locke comienza su *Carta* con una declaración solemne: «Estimo que la tolerancia es la característica principal de la verdadera Iglesia».

Pero, además —y con esto pasamos a argumentos de tipo racionalista—, el empleo de la fuerza resulta ineficaz en los asuntos de la fe. La conciencia —y aquí resuenan las ideas de Spinoza— es incoercible y «ningún hombre puede, aunque quiera, conformar su fe a los dictados de otro hombre». Al configurar Locke la libertad religiosa como «derecho natural», la despoja de su carácter teológico y extiende su contenido hasta convertirlo en un derecho a la libertad de conciencia y a la libre expresión de ésta (dentro de los límites que veremos). La justificación filosófica de tal libertad descansa, en último análisis, sobre la aceptación humilde de la ignorancia humana. Puesto que es imposible la certidumbre absoluta, debe reconocérsele al individuo la posibilidad de explorar libremente las diversas alternativas que se le ofrecen, como único método que la

experiencia aconseja para acercarse a la verdad. Esta no puede ser monopolizada por ninguna Iglesia ni individuo, pues es sumamente improbable que ni aquélla ni éste posean la verdad acerca del destino humano; por tanto, nadie tiene derecho a perseguir a otro en nombre de una verdad de la que puede estar más cerca el perseguido, ya que «de la variedad de caminos que los hombres siguen, es todavía dudoso cuál es el justo». Y para el conocimiento de éste, todos los hombres, iguales por naturaleza, cuentan con el mismo instrumento, su razón, o, en palabras de Locke, «su propia búsqueda y estudio privados». Las jerarquías sociales o políticas no cuentan a este respecto: «El único y estrecho camino que conduce hacia el cielo no es mejor conocido del magistrado que de las personas particulares y, por lo tanto, yo no puedo tomarlo por mi seguro guía, pues puede ser probablemente tan ignorante del camino como yo mismo». Finalmente, encontramos expresada —como en Milton— una confianza total en las virtudes de la discusión: si se procediera tolerantemente, si se permitiese la confrontación de opiniones entre sí, «la verdad saldría airosa».

Tal confianza en las virtudes de la razón humana y, si podemos decirlo así, en sus limitaciones, no supone prescindir de la fe ni, mucho menos, de la Revelación. Lo que se ataca es el dogmatismo fanático, el «entusiasmo» de las sectas, el principio de que cualquier medio es adecuado para fundar la fe. El propósito es armonizar Revelación y razón. A este respecto, el pensamiento de Locke (expresado principalmente en su *Reasonableness of Christianity*) puede resumirse en los siguientes principios: existe una religión natural cuyo co-

nocimiento es accesible a la razón y cuyos postulados están a la base de toda religión; la necesidad de la Revelación fue resultado del hecho histórico de haber perdido la humanidad el conocimiento de un Dios y el sentimiento de sus deberes morales; aceptar la Revelación no puede significar la aceptación de nada que esté en contra de la razón. Todas estas ideas desembocan en el ideal de una Iglesia nacional cristiana cuyo credo se limitaría a la creencia en Cristo como Mesías y en una vida de acuerdo a la moralidad (racional) de la Revelación.

¿Significa todo lo anterior el reconocimiento de una libertad absoluta para todos los hombres de cualquier secta o religión? Así cabría esperarlo de la solemne declaración hecha por Locke en el Prefacio de la *Carta*: «libertad absoluta, libertad justa y verdadera, libertad imparcial y equitativa, esto es lo que necesitamos». Pero, en realidad, nuestro autor no llega tan lejos, quizá porque lo que tiene, ante todo, presente en su espíritu es lo que él entiende que constituye el fundamento de todo orden político independiente. Su objetivo es una tolerancia equitativa, pero «practicable», es decir, que tome en cuenta el interés público. De este modo, Locke entiende que deben ser excluidas de los beneficios de la tolerancia aquellas opiniones que «son contrarias a la sociedad humana o a las reglas morales que son necesarias para la preservación de la sociedad civil». En verdad, son muy pocas, a su juicio, las Iglesias que profesan ideas tan disolventes. Pero si el peligro no parece grande cuando se considera el problema en términos abstractos, sí lo es con referencia a situaciones concretas. Es, por ejemplo, el caso de la Iglesia católica, la

cual, si bien no enseña «expresa y abiertamente» tales cosas, las dice «con otras palabras» (piénsese en el hecho de que el católico no está obligado a guardar la fe prestada en los tratados al hereje, o en la excomunión como medio de destronar al príncipe); además, ¿no exige Roma una sujeción tal que el príncipe católico queda convertido en súbdito de un poder extranjero? Tales razones, y aun otras, conducen a Locke a dar el mismo trato a los católicos que a los ateos. Negar a Dios supone, para el Espíritu profundamente religioso de Locke, disolver los fundamentos de toda lealtad y amistad, sin las cuales la vida política es imposible, ya que «promesas, convenios y juramentos, que son los lazos de la sociedad humana, no pueden tener poder sobre un ateo».

Todas estas limitaciones y excepciones las establece Locke por lo que se refiere a las opiniones o doctrinas religiosas «prácticas», pero no en cuanto a las formas y ceremonias del culto. Cada Iglesia, cuya razón de ser es rendir culto a Dios, debe disponer libremente de sus propios ritos externos de adoración; en esta materia el principio propuesto es de gran liberalidad: todo lo que es legal en el curso ordinario de la vida y, por tanto, de naturaleza indiferente, debe ser permitido por el magistrado en el culto de una Iglesia. Tampoco afectan dichas restricciones a las opiniones «especulativas», es decir, aquellas que no influyen sobre la voluntad y que no se traducen en una conducta exterior de quienes las sustentan.

En resumen, podríamos enunciar la norma que, según Locke, define el alcance de la tolerancia del siguiente modo: la libertad religiosa llega hasta donde, como

consecuencia de su ejercicio, se produzca un daño en los derechos de otro individuo o suponga un atentado contra la existencia misma del Estado. Tal libertad es, en el sistema lockeano, origen y fin de la comunidad política y queda, por consiguiente, segregada de la competencia del magistrado, cuya función esencial es la formulación de reglas que aseguren la vida, la libertad y las propiedades de cada ciudadano en los términos del contrato original. En último término, el presupuesto de la libertad religiosa es la secularización de la política y exige una tajante distinción entre la esfera civil y la religiosa. Aunque el ideal de Locke en esta materia lo constituye una tolerancia eclesiástica asegurada por la supervisión del Estado, el despliegue de los principios liberales conduciría finalmente en Occidente a la separación de la Iglesia y el Estado, es decir, a una neutralización total de la esfera religiosa.

BIBLIOGRAFIA

I. OBRAS DE LOCKE

1689: *Epistola de Tolerantia ad Clarissimum Virum T.A.P.T.O.L.A. Scripta a P.A.P.O.I.L.A. (A Letter concerning Toleration*, traducción inglesa de la anterior). En 1690 y 1692 publicó nuevas versiones de la *Carta*, con el título, respectivamente, de *A second Letter concerning Toleration* y *A third Letter for Toleration*. Aún escribió una Cuarta Carta (no terminada), incluida en la edición de Papeles Póstumos de 1706.

1690: *Two Treatises of Government*.

1690: *An Essay Concerning Human Understanding: In Four Books*.

1692: *Some Considerations of the Consequences of the Lowering of Interest and the Raising of the Value of Money*.

1693: *Some Thoughts Concerning Education*.

1695: *The Reasonableness of Christianity, as delivered in the Scriptures*.

A lo largo de los siglos XVIII y XIX se publicaron varias ediciones de Obras Completas de Locke, la última de ellas *(The Works of John Locke*, Londres, 1823, 10 vols.) reproducida fotostáticamente por Scientia Verlag, Aalen (R.F. Alemana) en 1963.

De las principales obras de Locke existen traducciones españolas, antiguas y modernas, fácilmente accesibles.

De la *Carta* hay una excelente edición crítica *(Epistola de Tolerantia*. Ox-

ford, 1968) a cargo de R. Klibansky. La misma se ha traducido a los principales idiomas europeos: al italiano *(Lettera sulla Tolleranza,* Florencia, 1961), al francés *(Lettre sur la Tolérance,* París, 1956), al alemán *(Ein Brieg über Teleranz,* Hamburgo, 1957). Con posterioridad a nuestra edición de Caracas (1966), se ha publicado una traducción española en el volumen *Carta sobre la Tolerancia y otros escritos,* con una breve introducción («Locke y el materialismo») de A. J. Alvarez, México-Barcelona, 1970-1975.

II. OBRAS SOBRE LOCKE

A) *Estudios generales sobre la vida y el pensamiento de Locke*

AARON, Richard I., *John Locke,* Oxford, 1955.

BOURNE, H. R. Fox., *The Life of John Locke,* Londres, 1876.

CRANSTON, Maurice W., *John Locke: A Biography,* Londres, 1957.

CHRISTOPHERSEN, Hans O., *A Bibliographical Introduction to the Study of John Locke,* Oslo, 1930.

GIBSON, James, *Locke's Theory of Knowledge and Its Historical Relations,* Cambridge, 1917.

YOLTON, John W., *John Locke and the Way of Ideas,* Oxford, 1956.

B) *Estudios sobre la filosofía política lockeana*

BASTIDE, Ch., *John Locke, ses théories politiques et leur influence en Angleterre. Les libertés politiques. L'Eglise et l'état. La Tolérance,* París, 1906.

BOBBIO, N., *Locke e il diritto naturale,* Turín, 1963.

GOUGH, J. W., *John Locke's Political Philosophy,* Oxford, 1973.

MACPHERSON, Crawford B., *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke,* Oxford, 1962.

POLIN, Raymond, *La politique morale de John Locke,* París, 1960.

RODRÍGUEZ ARANDA, L., «La recepción y el influjo de las ideas políticas de John Locke en España», *Revista de Estudios Políticos,* n.° 76. (Madrid, 1954).

C) *Estudios sobre su pensamiento religioso*

ACTON, H., *Religious Opinions and Examples of Milton, Locke and Newton,* Londres, 1833.

BAITON, R., *The Travail of Religious Liberty*, Ann Arbor, 1958.
HEFELBOWER, S. G., *The Relation of John Locke to English Deism*, Chicago, 1918.
JORDAN, W. K., *The Development of Religious Toleration in England from the Beginning of the Reformation to the Death of Queen Elizabeth*, Londres, 1932.
MCLACHLAN, H., *The Religious Opinions of Milton, Locke and Newton*, Manchester, 1941.
SEATON, A. A., *Theory of Toleration under the Later Stuarts*, Cambridge, 1911.
STROMBERG, R. N., *Religious Liberalism in Eighteenth-Century England*, Oxford, 1954.

CARTA
SOBRE
LA TOLERANCIA

Honorable señor:

Ya que usted ha tenido a bien preguntarme cuáles son mis pensamientos sobre la tolerancia mutua de los cristianos de diferentes confesiones religiosas, debo contestarle, con toda franqueza, que estimo que la tolerancia es la característica principal de la verdadera Iglesia. Aunque hay unos que blasonan de la antigüedad de lugares y nombres o de la pompa de su culto externo, otros de la reforma de sus disciplinas, y todos de la ortodoxia de su fe —ya que cada uno se considera a sí mismo ortodoxo—, éstas y todas las demás cosas de tal naturaleza son más señales de la lucha de los hombres contra sus semejantes por el poder y el imperio sobre ellos que de la Iglesia de Cristo. Si alguien tiene verdadero derecho a estas cosas, pero se halla desprovisto de caridad, humildad y buena voluntad en general hacia toda la humanidad, incluso hacia aquellos que no son cristianos, estará muy lejos ciertamente de ser un verdadero cristiano. «Los reyes de los gentiles ejercen soberanía sobre ellos, pero vosotros no seréis así», dijo nuestro Salvador a sus discípulos [San Lucas, 22:25].

La finalidad de la verdadera religión es algo muy distinto. No está instituida para exigir una pompa exterior, ni para alcanzar el dominio eclesiástico, ni para ejercer fuerza coactiva, sino para regular la vida de los hombres de acuerdo con las normas de la virtud y de la piedad. Quien se aliste bajo la bandera de Cristo tiene, primero y ante todo, que luchar contra sus propios deseos y vicios. De nada sirve usurpar el nombre de cristiano, si falta la santidad de vida, la pureza de costumbres y la humildad y bondad de espíritu. «Que todo aquel que invoque el nombre de Cristo, se aparte del mal» [2 Tim., 2:19]. «Tú, cuando te hayas convertido, fortalece a tus hermanos», dijo nuestro Señor a Pedro [San Lucas, 22:32]. Sería muy difícil que quien no se preocupa de su propia salvación me persuada de que le interesa enormemente la mía. Es imposible que quienes no han acogido realmente en su corazón la religión cristiana puedan dedicarse con sinceridad y entusiasmo a hacer cristianos a otros. Si se le da crédito al Evangelio y a los Apóstoles, ningún hombre puede ser cristiano si carece de caridad y de esa fe que actúa, no por la fuerza, sino por el amor. Pues bien, yo apelo a la conciencia de aquellos que persiguen, torturan, destruyen y matan a otros hombres con el pretexto de la religión y les pregunto si lo hacen por amistad y bondad hacia ellos. Solamente creeré que así lo hacen, y no antes, cuando vea que esos fanáticos enardecidos corrigen de la misma manera a sus amigos y familiares por los pecados manifiestos que cometen contra los preceptos del Evangelio, cuando los vea perseguir a fuego y espada a los miembros de su propia comunión que, estando manchados por enormes vicios y no habiéndose co-

rregido, se encuentran en peligro de perdición eterna, y cuando los vea expresar su amor y su deseo de salvar las almas infligiéndose a sí mismos toda clase de tormentos y crueldades. Porque si es —como pretenden— por principio de caridad y por amor hacia el alma de los hombres, que les quitan sus propiedades, los mutilan con castigos corporales, los matan de hambre, los torturan en malsanas prisiones y, finalmente, hasta les quitan la vida, yo sostengo, que si hacen esto sólo para hacer cristianos a los hombres y conseguir su salvación, ¿por qué entonces toleran que la prostitución, el fraude, la mala fe y otras enormidades semejantes, las cuales, según el apóstol [Rom., I], tienen manifiestamente sabor de corrupción pagana, predominen y abunden tanto entre sus rebaños y gentes? Estas cosas y otras semejantes son, con toda seguridad, más contrarias a la gloria de Dios, a la pureza de la Iglesia y a la salvación de las almas que cualquier disensión consciente de las decisiones eclesiásticas o cualquier separación del culto público que vaya acompañada de una vida pura. ¿Por qué, entonces, este ardiente celo por Dios, por la Iglesia y por la salvación de las almas —que arde literalmente con fuego y leña—, pasa por alto sin castigo alguno esos vicios morales y esas maldades, que todos los hombres reconocen que son diametralmente opuestos a la profesión de cristianismo y, en cambio, encaminan todos sus esfuerzos ya sea a la introducción de ceremonias, o bien al establecimiento de opiniones, cuya mayor parte se refiere a asuntos sutiles y complicados que exceden la capacidad de la comprensión ordinaria? ¿Cuál de ellas es culpable de cisma o herejía, la que domina o la que sufre? Al final será aclarado, cuan-

do las causas de su separación sean finalmente juzgadas. Ciertamente que aquel que siga a Cristo, abrace su doctrina y soporte su yugo, aunque sacrifique a sus padres, se aleje de las reuniones públicas y de las ceremonias de su país, o renuncie a cualquier persona o cosa, no será entonces juzgado como hereje.

Si bien no debe permitirse que la división entre las sectas obstaculice de tal modo la salvación de las almas, sin embargo no puede negarse que el adulterio, la fornicación, la impureza, la lujuria, la idolatría y las cosas semejantes, son obras de la carne, sobre las cuales el Apóstol ha declarado expresamente [Gal., 5] que «aquellos que las hagan no heredarán el reino de Dios». Por lo tanto, cualquiera que desee sinceramente alcanzar el reino de Dios y piense que es su deber tratar de extenderlo entre los hombres, debe dedicarse a desarraigar estas inmoralidades con no menos cuidado y diligencia que a la extirpación de las sectas. Pero quien quiera que haga lo contrario y, a la vez que se muestra cruel e implacable con aquellos que difieren de su opinión, es indulgente con tales perversidades e inmoralidades que son incompatibles con el nombre de cristiano, entonces, por mucho que hable de la Iglesia, demuestra claramente con sus actos que su meta está en otro reino y no en el progreso del reino de Dios.

Confieso que tiene que parecernos muy extraño que un hombre considere conveniente infligir a otro —cuya salvación desea de todo corazón— la muerte a base de tormentos, aun cuando no haya sido convertido todavía. Pero nadie seguramente creerá que un comportamiento tal puede provenir de la caridad, del amor ni de la buena voluntad. Si hay alguien que sostenga la

idea de que al hombre se le debe obligar a sangre y fuego a profesar ciertas doctrinas y someterse a este o aquel culto exterior, sin tener en cuenta su moralidad, si hay alguien que trate de convertir a la fe a aquellos que están en el error forzándoles a profesar cosas que ellos no creen y permitiéndoles practicar cosas que el Evangelio no permite, verdaderamente no se puede dudar que lo que desea semejante persona es sumar un grupo numeroso de gentes a su misma profesión religiosa, ya que resulta totalmente increíble que, con esos medios, tenga la intención de formar una Iglesia verdaderamente cristiana. Por lo tanto, no es de maravillarse que aquellos que no luchan por el progreso de la verdadera religión y de la Iglesia de Cristo, hagan uso de armas que no pertenecen a la guerra cristiana. Si, como el Capitán de nuestra salvación, desearan sinceramente el bien de las almas, marcharían sobre sus huellas y seguirían el ejemplo perfecto de ese Príncipe de la Paz que envió a sus soldados a someter a las naciones y reunirlas en su Iglesia, armados, no con espadas ni instrumentos de fuerza, sino con el Evangelio de la paz y con la santidad ejemplar de su conversación. Este fue Su método. Sin embargo, sabemos bien que, si hubiera querido convertir a los infieles por la fuerza, o apartar de sus errores a los que son ciegos o tercos, mediante soldados armados, le hubiera sido mucho más fácil a El hacerlo con ejércitos de legiones celestiales, que a cualquier hijo de la Iglesia, por potente que sea, con todos sus dragones.

La tolerancia de aquellos que difieren de otros en materia de religión se ajusta tanto al Evangelio de Jesucristo y a la genuina razón de la humanidad, que pare-

ce monstuoso que haya hombres tan ciegos como para no percibir con igual claridad su necesidad y sus ventajas. No reprobaré aquí el orgullo y la ambición de algunos, ni la pasión y el celo poco caritativo de otros. Los asuntos humanos rara vez se ven libres de tales faltas; pero los hombres no aceptan que se les imputen sin tratar de encubrirlas con algún disfraz, y aspiran al elogio, en tanto que se dejan arrastrar por sus malas pasiones. Pero, a fin de que no haya algunos que disfracen su espíritu de persecución y crueldad anticristiana simulando tener en cuenta el bienestar público y la observancia de las leyes, ni otros que, con el pretexto de la religión aspiren a la impunidad para sus libertinajes y disipaciones, en una palabra, para que ninguno pueda engañarse ni a sí mismo ni a los demás con el pretexto de su lealtad y obdiencia al Príncipe o de su ternura y sinceridad hacia el culto de Dios, estimo necesario, sobre todas las cosas, distinguir exactamente entre las cuestiones del gobierno civil y las de la religión, fijando, de este modo, las justas fronteras que existen entre uno y otro. Si esto no se hace, no tendrán fin las controversias que siempre surgirán entre aquellos que tienen, o por lo menos pretenden tener, un interés en la salvación de las almas, por un lado, y, por el otro, en la custodia del Estado.

El Estado es, a mi parecer, una sociedad de hombres constituida solamente para procurar, preservar y hacer avanzar sus propios intereses de índole civil.

Estimo, además, que los intereses civiles son la vida, la libertad, la salud, el descanso del cuerpo y la posesión de cosas externas, tales como dinero, tierras, casas, muebles y otras semejantes.

El deber del magistrado civil consiste en asegurar, mediante la ejecución imparcial de leyes justas a todo el pueblo, en general, y a cada uno de sus súbditos, en particular, la justa posesión de estas cosas correspondientes a su vida. Si alguno pretende violar las leyes de la equidad y la justicia públicas que han sido establecidas para la preservación de estas cosas, su pretensión se verá obstaculizada por el miedo al castigo, que consiste en la privación o disminución de esos intereses civiles u objetos que, normalmente, tendría la posibilidad y el derecho de disfrutar. Pero como ningún hombre soporta voluntariamente ser castigado con la privación de alguna parte de sus bienes y, mucho menos, de su libertad o de su vida, el magistrado se encuentra, por lo tanto, armado con la fuerza y el apoyo de todos sus súbditos a fin de castigar a aquellos que violan los derechos de los demás.

Ahora bien, toda la jurisdicción del magistrado se extiende únicamente a estos intereses civiles, y todo poder, derecho y dominio civil está limitado y restringido al solo cuidado de promover esas cosas y no puede ni debe, en manera alguna, extenderse hasta la salvación de las almas. Creo que las siguientes consideraciones lo demuestran abundantemente:

Primero, porque el cuidado de las almas no está encomendado al magistrado civil ni a ningún otro hombre. No está encomendado a él por Dios, porque no es verosímil que Dios haya nunca dado autoridad a ningún hombre sobre otro como para obligarlo a profesar su religión. Ni puede tal poder ser conferido al magistrado por acuerdo del pueblo, porque nadie puede abandonar a tal punto el cuidado de su propia salva-

ción como para dejar ciegamente en las manos de otro, sea príncipe o súbdito, que le ordene la fe o el culto que deberá abrazar. Ningún hombre puede, aunque quiera, conformar su fe a los dictados de otro hombre. Toda la vida y el poder de la verdadera religión consisten en la persuación interior y completa de la mente, y la fe no es fe si no se cree. Cualquiera que sea la profesión de fe que hagamos, cualquiera que sea el culto exterior que practiquemos, si no estamos completamente convencidos en nuestra mente de que la una es verdad y el otro agradable a Dios, tal profesión y tal práctica, lejos de ser un avance, constituirán, por el contrario, un gran obstáculo para nuestra salvación. Porque de esta manera, en vez de expiar otros pecados por el ejercicio de la religión, al ofrecer así a Dios Todopoderoso un culto que nosotros estimamos que no le es grato, lo que hacemos es añadir al número de nuestros otros pecados los de hipocresía e irrespeto a Su Divina Majestad.

En segundo lugar, el cuidado de las almas no puede pertenecer al magistrado civil, porque su poder consiste solamente en una fuerza exterior, en tanto que la religión verdadera y salvadora consiste en la persuasión interna de la mente, sin la cual nada puede ser aceptable a Dios. Y tal es la naturaleza del entendimiento, que no puede ser obligado a creer algo por una fuerza exterior. Ni la confiscación de propiedades, ni el encarcelamiento, ni los tormentos, ni nada de esa naturaleza puede tener eficacia suficiente para hacer que los hombres cambien el juicio interno que se han formado de las cosas.

Podría, es cierto, alegarse que el magistrado puede

hacer uso de argumentos para atraer así al heterodoxo al camino de la verdad y procurar su salvación. Yo lo acepto, pero esto es común a él y a otros hombres. Enseñando, instruyendo y corrigiendo por el razonamiento a los que yerran, el magistrado puede ciertamente hacer lo que debe hacer todo hombre bueno. La magistratura no lo obliga a prescindir de la humanidad ni del cristianismo; pero una cosa es persuadir y otra mandar; una cosa apremiar con argumentos y otra con castigos. Sólo el poder civil puede hacer esto último; para lo otro, la buena voluntad es suficiente autoridad. Todo hombre está facultado para amonestar o exhortar a otro o para convencerlo de su error y, por medio del razonamiento, atraerlo a la verdad. Pero dar leyes, recibir obediencia y obligar con la espada son cosas que no corresponden a nadie más que al magistrado. Sobre esta base, yo afirmo que el poder del magistrado no se extiende al establecimiento de artículos de fe o de formas de culto por la fuerza de sus leyes. Porque las leyes no tienen fuerza alguna sin castigos, y los castigos, en este caso, son absolutamente impertinentes, puesto que no son adecuados para convencer la mente. Ni la profesión de ningún artículo de fe, ni la conformidad a ninguna forma de culto externa —como ya se ha dicho—, puede ser de utilidad para la salvación de las almas, de no ser la verdad de la una y la aceptabilidad de la otra para Dios, profundamente creídas por aquellos que la profesan y la practican. Mas los castigos no son en modo alguno eficaces para producir tal creencia. Solamente la luz y la evidencia pueden operar un cambio en la opinión de los hombres; dicha luz no puede de ninguna manera proceder de los sufri-

mientos corporales ni de ningún otro castigo exterior.

En tercer lugar, el cuidado de la salvación de las almas de los hombres no puede corresponder al magistrado, porque, aunque el rigor de las leyes y la fuerza de los castigos fueran capaces de convencer y cambiar la mente de los hombres, tales medios no ayudarían en nada a la salvación de sus almas. Dado que existe solamente una verdad, un solo camino hacia el cielo, ¿qué esperanza habría de que un número mayor de hombres fuese conducido a él, si no tuvieran ellos otras reglas que la religión de la corte y fueran obligados a dejar la luz de su propia razón, oponerse a los dictados de sus propias conciencias y resignarse ciegamente a la voluntad de los que los gobiernan y a la religión que, por ignorancia, ambición o superstición, ha establecido el azar en los países en que nacieron? En la variedad y contradicción de las opiniones en materia de religión, en la cual los príncipes del mundo están tan divididos como en sus intereses seculares, el estrecho camino se haría mucho más angosto; solamente un país estaría en lo cierto, y todos los demás del mundo se verían en la obligación de seguir a sus respectivos príncipes por los caminos que llevan a la destrucción; se llegaría a una consecuencia aún más absurda y que se conforma muy mal con la noción de la Divinidad: los hombres deberían su felicidad o su miseria eternas a los lugares donde hubieran nacido.

Estas consideraciones, omitiendo muchas otras que podrían exponerse con el mismo fin, me parecen suficientes para llegar a la conclusión de que todo el poder del gobierno civil se refiere solamente a los intereses civiles de los hombres, se limita al cuidado de las cosas

de este mundo y nada tiene que ver con el mundo venidero.

Consideremos ahora qué es una Iglesia. Estimo que una Iglesia es una sociedad voluntaria de hombres, unidos por acuerdo mutuo con el objeto de rendir culto públicamente a Dios de la manera que ellos juzgan aceptable a El y eficaz para la salvación de sus almas.

Digo que es una sociedad libre y voluntaria. Nadie nace miembro de una Iglesia; de otro modo, la religión de los padres pasaría a los hijos por el mismo derecho hereditario que sus propiedades temporales y cada uno tendría su fe en virtud del mismo título que sus tierras, lo cual no puede ser más absurdo. Ese es, pues, el estado de este asunto. Ningún hombre se encuentra por naturaleza ligado a ninguna Iglesia o secta particular, sino que cada uno se une voluntariamente a la sociedad en la cual cree que ha encontrado la profesión y el culto que es verdaderamente aceptable a Dios. Del mismo modo que la esperanza de salvación fue la sola causa de su ingreso a dicha comunión, constituye igualmente la sola razón de su permanencia en ella. Si con posterioridad a su ingreso descubre en esta sociedad alguna cosa errónea en la doctrina o incongruente en el culto, ¿por qué no ha de ser libre de salirse de ella como fue libre para entrar? Ningún miembro de una sociedad religiosa puede ser atado con ningún vínculo que no proceda de la esperanza cierta de vida eterna. Una iglesia es, pues, una sociedad de miembros unidos voluntariamente para este fin.

Es lógico que consideremos ahora cuál es el poder de esta Iglesia y a qué leyes está sujeto.

Sostengo que ninguna sociedad, por libre que sea o

por banal que haya sido el motivo que haya dado lugar a su constitución, sea de filósofos para aprender, de comerciantes para comerciar o de hombres ociosos para conversar y discurrir entre sí, ninguna Iglesia ni compañía puede en definitiva subsistir y mantenerse unida, sino que se disolverá y caerá en pedazos, si no es regulada por algunas leyes y todos los miembros no aceptan observar un orden. Debe convenirse el lugar y el tiempo de las reuniones, deben establecerse reglas para la admisión y exclusión de sus miembros y habrá de proveerse a la elección de oficiales, a la marcha regular de la asociación y demás asuntos semejantes. Pero dado que la reunión de varios miembros dentro de esta iglesia-sociedad, como ha sido ya demostrado, es absolutamente libre y espontánea, por fuerza ocurre que el derecho de hacer sus leyes no puede pertenecer a nadie sino a la sociedad misma o, al menos (lo que es lo mismo), a aquellos a quienes la sociedad, de común acuerdo, ha autorizado para hacerlas.

Algunos, quizá, puedan objetar que una sociedad semejante no puede ser una verdadera Iglesia si no tiene un obispo o presbítero, con autoridad de mando derivada de los apóstoles mismos y continuada hasta los tiempos presentes por una sucesión ininterrumpida.

A éstos les contesto: en primer lugar, que me muestren el edicto por el cual Cristo ha impuesto esta ley a su Iglesia. Que nadie me considere impertinente si en asunto de tal importancia exijo que los términos de ese edicto sean muy expresos y positivos, porque la promesa que El nos hizo [Mat., 18:20], según la cual dondequiera que dos o tres se reúnan en su nombre El estará en medio de ellos, parece implicar todo lo contra-

rio. Ruego a usted que considere si una asamblea semejante carece de algo de lo que es necesario para una verdadera Iglesia. Estoy seguro que nada falta en ella para la salvación de las almas, lo cual es suficiente para nuestro propósito.

A continuación, le ruego observar cuán grandes han sido siempre las divisiones aun entre aquellos que dan tanta importancia a la institución divina y a la continuidad de la sucesión de un cierto orden de regidores en la Iglesia. Ahora, su disensión misma nos coloca a nosotros inevitablemente en la necesidad de deliberar y, por consiguiente, nos ofrece libertad de elegir aquello que, basados en nuestras consideraciones, preferimos.

En último lugar, acepto que esos hombres tengan en su Iglesia un jefe establecido por una serie de sucesiones tan larga como juzguen necesaria, a condición de que yo pueda tener libertad al mismo tiempo de unirme a la sociedad en la cual esté persuadido que pueden encontrarse las cosas necesarias para la salvación de mi alma. De esta manera, la libertad eclesiástica será preservada en todas partes y a ningún hombre le será impuesto un legislador que él mismo no haya elegido.

Pero en vista de que hay hombres que se muestran tan solícitos en lo que respecta a la Iglesia verdadera, yo les preguntaría aquí, de paso, si no sería más conveniente que la Iglesia de Cristo hiciera que las condiciones de su comunión consistieran en aquello y sólo aquello que el Espíritu Santo ha declarado con palabras expresas en las Sagradas Escrituras que es necesario para la salvación; me pregunto si no sería esto mucho más conveniente para la Iglesia de Cristo en vez de que unos

hombres impongan sus propias invenciones e interpretaciones a otros, como si provinieran de la autoridad divina, y establezcan mediante leyes eclesiásticas, como absolutamente necesarias a la profesión de cristianismo, cosas que las Sagradas Escrituras no mencionan, o que, por lo menos, no ordenan expresamente. Quienquiera que exija para la comunión eclesiástica cosas que Cristo no requiere para la vida eterna, puede, quizá, constituir una sociedad acomodada a su propia opinión y a su propio provecho. Pero yo no comprendo cómo puede llamarse Iglesia de Cristo una Iglesia que esté establecida sobre leyes que no son de El y que excluya de su comunión a personas que El un día recibirá en el reino de los cielos. No siendo este lugar adecuado para investigar sobre las señales de la verdadera Iglesia, solamente me ocuparé de aquellos que contienden con tanto empeño en favor de las normas de su propia sociedad y gritan continuamente: ¡la Iglesia!, ¡la Iglesia!, con tanto ruido como los plateros de Efeso hacían por su Diana y quizá basados en el mismo principio. Esto, digo, quisiera que lo tuviesen muy en cuenta: que el Evangelio declara frecuentemente que los verdaderos discípulos de Cristo tienen que sufrir persecuciones; pero que la Iglesia de Cristo deba perseguir a otros y forzarlos con el fuego y la espada a abrazar su fe y doctrina, no lo he encontrado todavía en ninguno de los libros del Nuevo Testamento.

El fin de una sociedad religiosa —como ya se ha dicho— es el culto público de Dios y, a través de él, la adquisición de la vida eterna. Toda disciplina debe, por lo tanto, tender a este fin y todas las leyes eclesiásticas deben limitarse a él. Nada debe ni puede tratarse

en esa sociedad respecto de la posesión de pertenencias civiles y mundanas. Ninguna fuerza ha de ser empleada en ella, sea cual fuera la ocasión; la fuerza corresponde íntegramente al magistrado civil y la posesión de toda pertenencia exterior está sujeta a su jurisdicción.

Pero puede preguntarse: ¿Por qué medios entonces deberán ser establecidas las leyes eclesiásticas, dado que no deben tener poder compulsorio alguno? Respondo que deben ser establecidas por métodos acordes con la naturaleza de tales cosas, cuya profesión y cumplimiento externos —si no proceden de una profunda convicción y aprobación de la mente— carecen completamente de utilidad y de provecho. Las armas por las cuales los miembros de esta sociedad han de ser mantenidos dentro de su deber son las exhortaciones, las admoniciones y los consejos. Si por estos medios los transgresores no son redimidos, ni los que están en error convencidos, lo único que cabe hacer es expulsar y separar de la sociedad a tales personas obstinadas y obcecadas, que no dan fundamento a la esperanza de su reforma. Esta es la última y suprema fuerza de la autoridad eclesiástica. El único castigo que puede infligir es la cesación de relaciones entre el cuerpo y el miembro que es cortado. La persona así condenada cesa de ser una parte de esa Iglesia.

Una vez esclarecido lo anterior, vamos a inquirir en el próximo punto: ¿Hasta dónde se extiende el deber de tolerancia y en qué medida obliga a cada uno?

En primer lugar, sostengo que ninguna Iglesia está obligada en virtud del deber de tolerancia a retener en su seno a una persona que, después de haber sido amo-

nestada, continúa obstinadamente transgrediendo las leyes de la sociedad. Siendo éstas la condición de la comunión y el lazo de unión de la sociedad, si se permitiese su quebrantamiento sin ninguna animadversión, el resultado sería la disolución inmediata de la sociedad. Pero, sin embargo, en tales casos debe cuidarse de que la sentencia de excomunión y su ejecución no conlleven ningún trato rudo de palabra o acción que pueda dañar a la persona expulsada en su cuerpo o sus posesiones. Porque toda fuerza —como se ha dicho con frecuencia— corresponde solamente al magistrado y ninguna persona privada debe, en ningún momento, usar la fuerza, a menos que sea en defensa propia contra una violencia injustificada. La excomunión no priva ni puede privar nunca al excomulgado de ninguna de las posesiones civiles que tenía anteriormente. Todas esas cosas competen al gobierno civil y están bajo la protección del magistrado. Toda la fuerza de la excomunión consiste sólo en esto: que una vez declarada la resolución de la sociedad a este respecto, la unión entre el cuerpo y uno de sus miembros pasa a ser disuelta; al terminar esa relación, cesa también la participación en ciertas cosas en que la sociedad comulgaba con sus miembros y a las cuales ningún hombre tiene derecho civil. Porque no causa daño civil a la persona excomulgada que el ministro de la Iglesia le rehúse el pan y el vino en la celebración de la Cena del Señor, que no fue comprada con su dinero, sino con el de otros.

En segundo lugar, ninguna persona privada tiene derecho alguno, en ningún caso, a perjudicar a otra persona en sus goces civiles porque sea de otra Iglesia o religión. Todos los derechos y franquicias que le perte-

necen como hombre o como ciudadano, deben serle preservados inviolablemente. No son ellos de la competencia de la religión. Ninguna violencia, ninguna injuria ha de serle infligida, sea cristiano o pagano. No, nosotros no debemos contentarnos con las medidas estrictas de la mera justicia, sino que debemos agregarles la caridad, la bondad y la liberalidad. Así lo ordena el Evangelio, así lo dicta la razón y así nos lo exige la natural camaradería en la cual hemos nacido. Si un hombre yerra el justo camino, ello constituye su propia desgracia y no una injuria contra ti; no debes, por lo tanto, castigarle en las cosas de esta vida porque supongas que será miserable en la venidera.

Lo que yo digo respecto de la tolerancia mutua entre personas privadas de diferente religión, lo aplico también a las Iglesias, que se encuentran, puede decirse, en la misma relación entre ellas que las personas privadas entre sí; ninguna de ellas tiene forma alguna de jurisdicción sobre las demás, ni siquiera en el caso de que el magistrado civil (como algunas veces ocurre) venga a ser de esta o de aquella comunión. Porque el gobierno civil no puede dar nuevos derechos a la Iglesia, ni la Iglesia al gobierno civil. Así, aunque el magistrado se una a una Iglesia o se separe de ella, la Iglesia permanece siempre como era antes: una sociedad libre y voluntaria. Ni adquiere el poder de la espada cuando el magistrado entra en ella, ni pierde el derecho de instrucción y excomunión cuando el magistrado la abandona. Este es el derecho fundamental e inmutable de una sociedad espontánea: tiene poder para expulsar a cualquiera de sus miembros que no cumpla las reglas de su institución, pero no puede, por el ingreso de nue-

vos miembros, adquirir ningún derecho de jurisdicción sobre aquellos que no se sumen a ella; por lo tanto, la paz, la igualdad y la amistad deben ser siempre observadas mutuamente por las Iglesias particulares, de la misma manera que por las personas privadas, sin ninguna pretensión de superioridad o jurisdicción de unas sobre otras.

A fin de aclarar la cuestión con un ejemplo, vamos a suponer dos Iglesias —una de arminianos, la otra de calvinistas— residentes ambas en la ciudad de Constantinopla. ¿Dirá alguien que cualquiera de estas Iglesias tiene el derecho de privar a los miembros de la otra de sus posesiones y su libertad (como vemos hacerlo en otros lugares), a causa de sus diferencias en ciertas doctrinas y ceremonias, mientras que los turcos, entre tanto, observan tranquilamente y se ríen al ver con qué inhumana crueldad los cristianos luchan en contra de los cristianos? Pero si una de estas Iglesias tiene este poder para tratar mal a la otra, yo pregunto: ¿A cuál de ellas corresponde ese poder y con qué derecho? Me responderán, indudablemente, que es la Iglesia ortodoxa la que tiene el derecho de autoridad sobre los equivocados o herejes. Esto es usar grandes y especiosas palabras para no decir nada, ya que cada Iglesia es ortodoxa para sí misma, y para las demás equivocada o hereje; una Iglesia considera verdadero todo lo que cree y denuncia como un error lo contrario a sus creencias. Así que la controversia entre estas Iglesias acerca de la verdad de sus doctrinas y la pureza de su culto es igual de ambos lados; ni hay ningún juez, ni en Constantinopla ni en ninguna parte de la tierra, que pueda dictar sentencias sobre tales cuestiones. La decisión corres-

ponde solamente al Juez Supremo de todos los hombres, al cual también corresponde exclusivamente el castigo de los que viven en el error. Mientras tanto, dejemos que consideren cuán abominablemente pecan quienes, añadiendo la injusticia, si no a su error, ciertamente a su orgullo, se atribuyen imprudente y arrogantemente el derecho de maltratar a los servidores de otros dueños, que no están obligados en modo alguno a rendirles cuentas.

Pero aún más: aunque pudiera ponerse de manifiesto cuál de estas dos Iglesias en disensión está en lo cierto, ello no daría a la Iglesia ortodoxa el derecho de destruir la otra. Porque ni las Iglesias tienen jurisdicción alguna en los asuntos mundanos, ni son el fuego y la espada los instrumentos propios para convencer de su error a los hombres y enseñarles la verdad. Supongamos, sin embargo, que el magistrado civil se halle inclinado a favorecer a una de ellas y dispuesto a poner su espada en sus manos, para que ellos (con su consentimiento) puedan castigar como quieran a los que disienten. ¿Diría alguien que puede provenir de un emperador turco derecho alguno para una Iglesia cristiana sobre sus hermanos? Un infiel, que carece él mismo de autoridad para castigar a los cristianos por sus artículos de fe, no puede dar tal autoridad a ninguna sociedad de cristianos, ni conferirle un derecho que él mismo no posee. Tal sería el caso en Constantinopla; las mismas razones sirven en cualquier reino cristiano. El poder civil es igual en todos los sitios. No puede dicho poder, en manos de un príncipe cristiano, conferir mayor autoridad a la Iglesia que en las manos de un pagano; es decir, no puede conferirle ninguna en absoluto.

Sin embargo, vale la pena observar y lamentar que los más violentos defensores de la verdad, los que se oponen a los errores, los que claman contra el cisma, casi nunca desencadenan su celo por Dios, del cual dicen sentirse tan ardientemente inflamados, cuando el magistrado civil no está de parte suya. Mas tan pronto como el favor de la corte les ha dado el cuchillo por el mango y empiezan a sentirse los más fuertes, entonces la paz y la caridad pueden ser descartadas. En caso contrario, han de ser religiosamente observadas. Donde no tienen el poder de ordenar persecuciones y establecer su dominio, aspiran a vivir sobre las bases de la justicia y predican la tolerancia. Cuando no están respaldados por el poder civil, soportan con suma paciencia y sin la menor conmoción el contagio de la idolatría, la superstición y la herejía a su alrededor, del cual el interés de la religión les hace ser en otras ocasiones extremadamente aprensivos. No atacan abiertamente los errores que están de moda en la corte o que son protegidos por el gobierno. Frente a tales errores se conforman con prescindir de sus argumentos; los cuales (con su permiso) son el único método correcto de propagar la verdad, para cuyo prevalecimiento no hay mejor camino que el empleo de fuertes argumentos y buenas razones, unidos a la suavidad de la cortesía y de las buenas maneras.

Nadie, por lo tanto, en definitiva, ni las personas individuales, ni las Iglesias, ni siquiera los Estados, tienen justos títulos para invadir los derechos civiles y las propiedades mundanas de los demás bajo el pretexto de la religión. Aquellos que opinan de otra manera harían bien en considerar cuán perniciosa semilla de dis-

cordia y guerra, cuán poderosa provocación para el odio sin fin, para las rapiñas y matanzas, suministran así a la humanidad. Ni la paz, ni la seguridad, ni siquiera la amistad común, pueden establecerse o preservarse entre los hombres mientras prevalezca la opinión de que el dominio está fundado en la gracia y que la religión ha de ser propagada por la fuerza de las armas.

En tercer lugar, veamos lo que el deber de tolerancia requiere de aquellos que se distinguen del resto de la humanidad (de los seglares, como a ellos les gusta llamarnos) por algún carácter o dignidad eclesiásticos, ya se trate de arzobispos, sacerdotes, presbíteros, ministros o sea cualquier otra su dignidad o distinción. No me incumbe inquirir aquí sobre el origen del poder o la dignidad del clero. Solamente diré que, de donde quiera que provenga su autoridad, como es eclesiástica debe estar confinada dentro de los límites de la Iglesia y no puede de manera alguna extenderse a los negocios civiles, porque la Iglesia en sí es una cosa absolutamente distinta y separada del Estado. Las fronteras en ambos casos son fijas e inamovibles. Ponen el cielo y la tierra juntos, amalgaman las cosas más remotas y opuestas quienes mezclan esas dos sociedades, que son en su origen, fin y actividad, como en todo, perfectamente distintas e infinitamente diferentes la una de la otra. Ningún hombre, por tanto, cualquiera que sean las dignidades eclesiásticas que ostente, puede privar a otro hombre que no es de su Iglesia y fe de la libertad o de parte alguna de sus posesiones mundanas a cuenta de sus diferencias religiosas. Porque lo que no es legal para el conjunto de la Iglesia, no puede por

ningún derecho eclesiástico convertirse en legal para alguno de sus miembros.

Pero esto no es todo. No es suficiente que los hombres eclesiásticos se abstengan de la violencia, de la rapiña y de toda clase de persecuciones. Quien pretenda ser sucesor de los apóstoles y asuma el oficio de enseñar, está también obligado a advertir a sus oyentes acerca de los deberes de paz y buena voluntad hacia los hombres, tanto los equivocados como los ortodoxos, tanto aquellos que difieren de ellos en la fe y en el culto como aquellos con quienes están de acuerdo. Y debe exhortar afanosamente a todos los hombres, sean particulares o magistrados (si hubiere alguno de éstos en su Iglesia), a la caridad, la humildad y la tolerancia, y tratar diligentemente de aplacar y moderar el calor y la aversión irracional que han sido encendidos en sus mentes contra los disidentes, bien sea por el celo ardiente de alguno por su propia secta o por el artificio de algún otro. No intentaré describir cuán feliz y cuán grande sería el fruto, tanto en la Iglesia como en el Estado, si desde los púlpitos de todas partes se oyese esta doctrina de paz y tolerancia, a fin de no parecer demasiado severo con aquellos hombres cuya dignidad ni quiero menoscabar yo, ni quisiera que fuese disminuida ni por ellos mismos ni por los demás. Pero lo que sí quiero decir es que así debería ser. Si alguien que profesa ser ministro de la palabra de Dios, predicador del Evangelio de la paz, predica lo contrario, es que no comprende o descuida las cuestiones de su vocación y un día dará cuenta de ello ante el Príncipe de la Paz. Si debe enseñarse a los cristianos que se abstengan de toda clase de venganza, incluso ante las provocaciones repeti-

das y las injurias múltiples, ¡cuánto más deberán aquellos que no sufren nada, que no han recibido ningún daño, renunciar a la violencia y abstenerse de toda clase de malos tratos a aquellos que no se los han infligido! Ciertamente deberían usar de esta cautela y esta moderación con aquellos que se ocupan solamente de sus asuntos y no desean otra cosa (piensen lo que piensen de ellos los hombres) que poder adorar a Dios en la forma que están persuadidos que es aceptable y en la cual depositan sus mayores esperanzas de salvación eterna. En los asuntos domésticos privados, en la administración de las propiedades, en la conservación de la salud corporal, cada hombre puede decidir lo que más le conviene y seguir el camino que prefiera. Nadie se queja del mal manejo de los asuntos de su vecino; ningún hombre se enfurece con otro por un error cometido por éste al sembrar su tierra o casar a su hija; nadie corrige a un pródigo por consumir su patrimonio en las tabernas; nadie murmura si cualquier hombre derriba, construye o hace cualquier gasto que le venga en gana, nadie lo controla; él ejerce su libertad. Pero si un hombre no frecuenta la Iglesia, si no conforma su comportamiento exactamente a las ceremonias acostumbradas o si no trae a sus hijos para que sean iniciados en los sagrados misterios de una u otra congregación, tal comportamiento suscita de inmediato una airada protesta. El vecindario se llena de ruido y clamor. Todos están prestos a ser los vengadores de un crimen tan grande y los más celosos apenas tienen paciencia para frenar su violencia y sus ansias de rapiña hasta que la causa sea oída y el pobre hombre sea condenado, de acuerdo con las formas, a la pérdida de la libertad, de

los bienes o hasta de la vida. ¡Ah, ojalá que nuestros oradores eclesiásticos de todas las sectas se aplicaran con toda la fuerza de los argumentos de que son capaces a condenar los errores de los hombres! Pero que dejen en paz a sus personas y que no suplan su falta de razones con los instrumentos de la fuerza, los cuales pertenecen a otra jurisdicción y se ven muy mal en manos de un sacerdote. Que no invoquen la autoridad del magistrado en ayuda de su elocuencia o de su sabiduría, no sea que, en tanto que profesan solamente amor por la verdad, su celo inmoderado, que respira sólo fuego y espada, traicione su ambición y muestre que lo que ellos desean es el dominio temporal. Porque será muy difícil persuadir a los hombres razonables de que quien puede, con los ojos secos y la mente satisfecha, entregar a su hermano al verdugo para ser quemado vivo, se preocupa sinceramente y de todo corazón en salvar a éste de las llamas del infierno en el mundo venidero.

En último lugar, consideremos ahora cuál es el deber del magistrado en materia de tolerancia, deber ciertamente considerable.

Ya hemos probado que el cuidado de las almas no corresponde al magistrado. Quiero decir que no se trata de una función de la magistratura (por así llamarla), la cual consiste en prescribir mediante leyes y obligar mediante castigo. Pero a nadie puede impedírsele el cuidado caritativo que consiste en la enseñanza, la amonestación y la persuasión. El cuidado, por tanto, del alma de cada hombre le corresponde a él mismo y debe serle dejado a él solo. Pero, ¿qué ocurre si es negligente en el cuidado de su alma? Yo contesto: ¿Qué ocurre si es negligente en el cuidado de su salud o de sus

bienes, que están más estrechamente relacionados con el gobierno del magistrado que lo otro? ¿Prescribirá el magistrado mediante una ley expresa que tal persona no se convierta en pobre o enferma? Las leyes proveen en lo posible para que los bienes y la salud de los súbditos no sean dañados por el fraude y la violencia de otros; no los protegen contra la negligencia o la mala administración de los poseedores mismos. A ningún hombre puede obligársele a ser rico o saludable, quiera o no quiera. No, ni Dios mismo quiere salvar a los hombres en contra de su voluntad. Vamos a suponer, sin embargo, que algún príncipe deseara obligar a sus súbditos a acumular riqueza o a preservar la salud y la fuerza de sus cuerpos. ¿Debería obligárseles, por medio de leyes, a no consultar sino a médicos romanos y a vivir de acuerdo con sus prescripciones? ¿No podrían tomar ninguna medicina, ningún caldo, que no fuera preparado en el Vaticano, supongamos, o en una tienda de Ginebra? O, para hacer ricos a estos súbditos, ¿deberían todos ser obligados por la ley a hacerse comerciantes o músicos? ¿O debería cada uno convertirse en abastecedor, o herrero, porque haya algunos que mantienen a sus familias en la abundancia y se hacen ricos en tales profesiones? Pero, podría alegarse, hay mil caminos que conducen a la riqueza, pero sólo uno que conduce al Cielo. Esto está bien dicho, indudablemente, en manera especial por aquellos que abogan por que se obligue a los hombres a tomar uno u otro camino. Porque si hubiera varios caminos que condujesen allá, no habría ningún pretexto para usar la coacción. Pero, ahora bien, si yo estoy marchando resueltamente por el camino que, de acuerdo con la geografía sagrada, con-

duce directamente a Jerusalén, ¿por qué he de ser yo golpeado y maltratado por otros, sólo porque, quizás, no llevo borceguíes, porque mi cabello no está cortado correctamente, porque no voy vestido al uso de los tiempos, porque como carne en el camino o algún otro alimento que le va bien a mi estómago, porque evito ciertos desvíos que me parecen conducir a precipicios o brezales, porque entre los diversos senderos del mismo camino prefiero caminar por el que a mí me parece más recto y limpio, porque evito la compañía de algunos viajeros que son menos graves, o de otros que son más amargos de lo que deberían ser o, en fin, porque sigo a un guía que va o no va vestido de blanco o está coronado con una mitra? Ciertamente, si reflexionamos correctamente, advertiremos que, en su mayor parte, son cosas tan frívolas como éstas las que (sin perjuicio para la religión o la salvación de las almas, cuando no se acompañan de superstición o hipocresía) podrían ser observadas y omitidas. Digo, que son cosas tales como éstas las que alimentan enemistades implacables entre hermanos cristianos, todos los cuales están de acuerdo en la parte sustancial y verdaderamente fundamental de la religión.

Pero concedamos a estos hombres de celo desbordado que condenan todo lo que no se conforma a su manera que, de estas circunstancias, se llega a diferentes fines. ¿Qué conclusión sacaremos de esto? Sólo uno de ellos constituye el camino verdadero hacia la felicidad eterna, pero de la variedad de caminos que los hombres siguen, es todavía dudoso cuál es el justo. Ahora bien, ni el cuidado del Estado ni la promulgación correcta de las leyes muestra con más certeza al magistra-

do el camino que conduce al cielo que lo que enseña a cada hombre su propia búsqueda y estudio privados. Yo tengo un cuerpo débil, hundido bajo una enfermedad agotadora para la cual (supongo) hay solamente un remedio, pero que es desconocido. ¿Es, por eso, de la incumbencia del magistrado la prescripción de un remedio, porque hay solamente uno y éste es desconocido? Porque solamente hay un camino para que yo escape de la muerte, ¿será, por eso, seguro para mí hacer lo que el magistrado ordene? Esas cosas, que cada hombre debiera preguntarse sinceramente y llegar a conocer por medio de la meditación, el estudio, la búsqueda, el esfuerzo propio, no pueden ser consideradas posesión peculiar de una sola clase de hombres. Los príncipes, es cierto, nacen superiores a los demás hombres en poder, pero, en naturaleza, son iguales. Ni el derecho ni el arte de gobernar llevan necesariamente consigo el conocimiento cierto de otras cosas y, mucho menos, de la verdadera religión. Si ello fuera así, ¿cómo podría ocurrir que los señores de la tierra difieran tan ampliamente entre sí en los asuntos religiosos? Pero admitamos que es probable que el camino de la vida eterna pueda ser conocido mejor por un príncipe que por sus súbditos, o al menos que en esta incertidumbre de las cosas, el camino más cómodo y seguro para las personas privadas sea seguir sus órdenes. Y entonces, ¿qué?, preguntará usted. Si él le ordenara que se convirtiera en comerciante para vivir, ¿declinaría usted ese camino por miedo a no tener éxito? Creo que me haría comerciante cuando el príncipe me lo ordenara, porque, en caso de que yo fracasara en el comercio, él sería ampliamente capaz de compensar mis pérdidas de alguna

otra forma. Si es verdad, como él pretende, que su deseo es que yo prospere y me enriquezca, él puede levantarme de nuevo si unos viajes desafortunados me han llevado a la quiebra. Pero este no es el caso en las cosas que conciernen a la vida venidera. Si en ellas tomo un camino equivocado, si llego a fracasar en tal empresa, no tiene el magistrado poder para reparar mis pérdidas o aliviar mi sufrimiento, ni para reponerme en medida alguna, ni mucho menos por entero, en buen estado. ¿Qué garantía puede darse por el reino de los Cielos?

Algunos dirán que ellos no suponen que este juicio infalible que todos los hombres están obligados a seguir en los asuntos de la religión reside en la magistratura civil, sino en la Iglesia. El magistrado civil ordena observar lo que la Iglesia ha determinado y prescribe mediante su autoridad que nadie actuará o creerá en asuntos de religión de otra forma que como la Iglesia enseña. Así que el juicio de esas cosas está en la Iglesia; el magistrado mismo le debe obediencia a ella y requiere igual obediencia de los otros. Yo respondo: ¿Quién no ve cuán frecuentemente el nombre de la Iglesia, que era venerable en tiempo de los apóstoles, ha sido usado para arrojar polvo en los ojos de la gente en las edades siguientes? Sin embargo, en el presente caso, ello no nos ayuda. El único y estrecho camino que conduce hacia el cielo no es mejor conocido del magistrado que de las personas particulares y, por lo tanto, yo no puedo tomarlo por mi seguro guía, pues puede ser probablemente tan ignorante del camino como yo mismo, y está ciertamente menos interesado en mi salvación que yo mismo. Entre los muchos reyes de los ju-

díos, ¿cuántos no hubo que contribuyeron a que los israelitas que los siguieron ciegamente, cayeran dentro de la idolatría y, por ello, en la destrucción? Sin embargo, usted me pide que tenga ánimo y me dice que todo está seguro y a salvo porque el magistrado no obliga ahora al cumplimiento de sus propios decretos en materia de religión, sino solamente al de los de la Iglesia. De qué Iglesia, pregunto yo. Ciertamente de aquella que él prefiere. Como si el que me obliga por leyes y castigos a entrar en esta o en la otra Iglesia, no interpusiera su propio juicio en el caso. ¿Qué diferencia hay entre que él me conduzca por sí mismo o me entregue a otros para que me conduzcan? De ambas maneras dependo de su voluntad y es él quien determina, en ambos casos, mi eterna suerte. ¿Podría un israelita, que hubiera adorado a Baal por orden de su rey, haberse encontrado en mejor condición porque alguien le hubiera dicho que el rey no ordenaba nada en religión por su propia autoridad ni mandaba a sus súbditos en materia de culto divino a hacer otra cosa que lo que había aprobado el consejo de sacerdotes y lo que los doctores de la Iglesia habían declarado ser derecho divino? Si la religión de cualquier Iglesia se convierte en verdadera y salvadora porque el jefe de esa secta, sus prelados y sacerdotes y todos los de esa tribu, con todo su poder, la ensalzan y alaban, ¿qué religión podrá nunca ser considerada errónea, falsa o destructiva? Tengo mis dudas con respecto a la doctrina de los socinianos, sospecho del modo de culto que practican los papistas o los luteranos; ¿sería acaso una pizca más seguro para mí unirme a una u otra de esas Iglesias por orden del magistrado, porque él no ordena nada en materia de

religión más que en virtud de la autoridad y del consejo de los doctores de esa Iglesia?

Pero, a decir verdad, debemos reconocer que es generalmente más fácil que la Iglesia (si una convención de clérigos que hacen cánones puede llamarse así) sea influida por la corte, que la corte por la Iglesia. La manera cómo la Iglesia sufrió las vicisitudes de los emperadores ortodoxos y arrianos es muy bien conocida. Si tales sucesos son demasiado remotos, nuestra historia inglesa moderna nos suministra ejemplos más recientes, durante los reinados de Enrique VIII, Eduardo VI, María e Isabel, de cuán fácil e insensiblemente alteraban los clérigos sus decretos, sus artículos de fe, sus formas de culto, todo de acuerdo con la inclinación de dichos reyes y reinas. Y, sin embargo, tenían estos reyes y reinas convicciones tan diferentes en materia de religión y ordenaron en estos asuntos cosas tan distintas que nadie que estuviese en sus cabales (hasta diría, nadie que no fuese ateo) pretendería que un adorador sincero y recto de Dios hubiera podido, con la conciencia tranquila, obedecer sus distintas órdenes. Para concluir, afirmo que es indiferente que un rey que prescribe leyes sobre la religión de otro hombre pretenda hacerlo así por su propio juicio o por la autoridad eclesiástica y el consejo de otros. Las decisiones de los hombres de Iglesia, cuyas diferencias y disputas son suficientemente conocidas, no pueden ser más sólidas o seguras que las suyas; ni pueden todos sus sufragios reunidos añadir nueva fuerza al poder civil. Aunque también debe tenerse en cuenta que los príncipes suelen hacer caso omiso de los sufragios de los eclesiásticos que no son partidarios de su propia fe y forma de culto.

Pero, después de todo, la principal consideración, que es la que absolutamente determina esta controversia, es la siguiente: Aunque la opinión religiosa del magistrado esté bien fundada y el camino que él indica sea verdaderamente evangélico, si yo no estoy totalmente persuadido de ello en mi propia mente, no habrá seguridad para mí en seguir dicho camino. Ningún camino por el que yo avance en contra de los dictados de mi conciencia me llevará a la mansión de los bienaventurados. Yo puedo hacerme rico mediante un arte que me disguste, puedo ser curado de alguna enfermedad por remedios en los que no tengo fe, pero no puedo ser salvado por una religión en la cual no tengo confianza ni por un culto que aborrezco. Es inútil para un descreído adoptar la apariencia exterior de la profesión de otro hombre. Solamente la fe y la sinceridad interior procuran la aceptación de Dios. El remedio más adecuado y más experimentado no puede hacer ningún efecto sobre el paciente si su estómago lo expulsa tan pronto como lo ingiere, pues es inútil hacer tragar a un hombre enfermo una medicina que su constitución particular seguramente tornará en veneno. En una palabra, no obstante todas las cosas que en religión se prestan a dudas, ésta por lo menos es cierta: ninguna religión que estimo falsa puede ser verdadera o provechosa para mí. Es en vano, por lo tanto, que los príncipes obliguen a sus súbditos a entrar en la comunión de su Iglesia bajo pretexto de salvar sus almas. Si ellos creen, vendrán por su propia voluntad; si no creen, su ingreso no les servirá de nada. Por mucho que, en fin, se presuma de buena voluntad y de caridad y de preocupación por la salvación de las almas de los hombres,

no puede obligárseles a salvarse sin tomar en cuenta su voluntad. Por lo tanto, cuando todo está hecho, tienen que ser abandonados a sus propias conciencias.

Habiendo finalmente liberado así a los hombres de todo dominio de uno sobre otro en materia de religión, consideremos ahora lo que deben hacer. Todos los hombres saben y reconocen que Dios debe ser adorado públicamente; ¿por qué, si no, se obligan unos a otros a reunirse en asambleas públicas? Por lo tanto, los hombres, constituidos en esa libertad, formarán alguna sociedad religiosa donde puedan reunirse, no solamente para la edificación mutua, sino para mostrar al mundo que adoran a Dios y que ofrecen a Su Divina Majestad un servicio del cual ellos no se avergüenzan y que no consideran indigno de El, ni inaceptable por El y, en fin, para atraer a otros al amor de la verdadera religión mediante su pureza de doctrina, santidad de vida y decencia de culto, así como para realizar las demás cosas de la religión que no podría lograr cada hombre privado por sí solo.

Estas sociedades religiosas yo las llamo Iglesias, y digo que el magistrado debería tolerarlas, porque la actividad de estas asambleas del pueblo no es otra cosa que lo que la ley permite cuidar a cada hombre en particular, es decir, la salvación de su alma; no hay en este caso diferencia alguna entre la Iglesia nacional y otras congregaciones separadas.

Pero como en cada Iglesia hay dos cosas que deben ser consideradas especialmente —la forma y los ritos exteriores de culto y las doctrinas y los artículos de fe—, ambos asuntos deben tratarse por separado, para que

así toda la cuestión de la tolerancia pueda comprenderse más claramente.

Respecto de la adoración externa, yo sostengo, en primer lugar, que el magistrado no tiene poder para imponer por ley, ni en su propia Iglesia, y mucho menos en otra, el uso de ningún rito o ceremonia, cualquiera que sea, en el culto de Dios. Y esto no solamente porque estas Iglesias son sociedades libres, sino porque lo que se practica en el culto de Dios es sólo justificable en cuanto quienes lo practican creen que le es aceptable. Lo que no se haga con esa seguridad de la fe, ni es bueno en sí mismo, ni puede ser aceptable a Dios. Por lo tanto, imponer tales cosas a un pueblo en contra de su propio juicio es, en realidad, ordenarle ofender a Dios, lo cual, si se considera que el fin de toda religión es serle grato y que la libertad es esencialmente necesaria para ese fin, parece totalmente absurdo.

Pero podría quizá deducirse de esto que yo niego al magistrado toda clase de poder sobre las cosas indiferentes, que de no concedérsele sería como despojar de toda materia a la actividad legislativa. No, reconozco de buena gana que las cosas indiferentes, y quizá sólo ellas, están sujetas al poder legislativo. De esto no se deduce que el magistrado pueda ordenar lo que le plazca respecto de cualquier cosa indiferente. El bien público es la regla y medida de toda actividad legislativa. Si una cosa no es útil a la comunidad, no puede ser establecida por la ley, por indiferente que sea.

Además, por indiferente que sea una cosa en su naturaleza misma, cuando afecta a la Iglesia y al culto de Dios, es puesta fuera del alcance de la jurisdicción del magistrado, porque, cuando es usada así, no tiene nin-

guna relación con los asuntos civiles. La única función de la Iglesia es la salvación de las almas, y en ningún modo concierne a la comunidad, ni a ninguno de sus miembros, que en ella se efectúe esta o aquella ceremonia. Ni la realización ni la omisión de ninguna ceremonia en esas asambleas religiosas aprovecha ni perjudica la vida, la libertad o las posesiones de ningún hombre. Por ejemplo, supongamos que lavar a un niño con agua es en sí mismo una cosa indiferente; supongamos también que el magistrado entiende que tal lavado es provechoso para la cura o prevención de alguna enfermedad a que el niño está sujeto y que estime el asunto suficientemente importante para que se trate por medio de una ley. En ese caso, puede ordenar que sea hecho. ¿Pero dirá alguien, por eso, que un magistrado tiene el mismo derecho para ordenar por ley que todos los niños sean bautizados por sacerdotes en la fuente sagrada para la purificación de sus almas? La extrema diferencia de estos dos casos es perceptible a cualquiera a primera vista. Apliquemos este último caso al hijo de un judío, y la cosa es evidente. Porque, ¿qué impide que un magistrado cristiano tenga súbditos judíos? Ahora bien, si reconocemos que no puede hacerse a un judío la injuria de obligarle, en contra de su propia opinión, a practicar en su religión una cosa que es indiferente por su naturaleza, ¿cómo podemos sostener que algo de tal índole pueda hacerse a un cristiano?

Además, ninguna autoridad humana puede hacer que cosas que son indiferentes por su naturaleza entren a formar parte del culto a Dios, precisamente por la razón de ser indiferentes; dado que las cosas indife-

rentes no son capaces, por su propia virtud, de propiciar a la Divinidad, ninguna autoridad ni ningún poder humano pueden conferirles tanta dignidad y excelencia como para volverlas capaces de hacerlo. En los asuntos comunes de la vida, el uso de las cosas indiferentes que Dios no ha prohibido es libre y legal y, por lo tanto, en esas cosas la autoridad humana tiene sitio. No ocurre así en materia de religión. Las cosas indiferentes no son legales en el culto de Dios más que cuando han sido instituidas por Dios mismo y cuando El, mediante alguna orden positiva, ha mandado que formen parte de ese culto que El ofrece aceptar de las manos de los pobres y pecadores hombres. Ni, cuando la Deidad airada nos pregunte: «¿Quién ha exigido estas cosas u otras semejantes en vuestras manos?», bastará con responder que el magistrado las ordenó. Si la jurisdicción civil se extiende tan lejos, ¿qué no podría introducirse legalmente en la religión? ¿Qué mezcolanza de ceremonias, qué supersticiosas invenciones, edificadas sobre la autoridad del magistrado, no podrían (en contra de la conciencia) ser impuestas a los adoradores de Dios? Porque la mayor parte de estas ceremonias y supersticiones consiste en el uso religioso de cosas que son por su propia naturaleza indiferente; ni son ellas pecaminosas por otra razón que la de que Dios no es el autor de ellas. Asperjar agua y usar pan y vino son cosas, por su propia naturaleza y en ocasiones ordinarias de la vida, completamente indiferentes. ¿Dirá alguien, por eso, que hubieran podido haber sido introducidas en la religión y formar parte del culto divino si no fuera por institución divina? Si alguna autoridad humana o poder civil hubiera podido hacerlo, ¿por

qué no se podría también ordenar que se comiese el pescado y se bebiese cerveza en el sagrado banquete como una parte del culto divino? ¿Por qué no rociar sangre de bestias en las iglesias, hacer expiaciones por medio del agua y el fuego y muchas más cosas de esta clase? Pero estas cosas, por indiferentes que sean en usos comunes, cuando son agregados al culto divino sin la autoridad divina, son tan abominables para Dios como el sacrificio de un perro. ¿Y por qué es un perro tan abominable? ¿Qué diferencia hay entre un perro y una cabra, con respecto a la naturaleza divina, igual e infinitamente distante de toda afinidad con la materia, si no es que Dios exigió el uso de uno en su culto y no el del otro? Vemos, por lo tanto, que las cosas indiferentes, aunque estén bajo el poder del magistrado civil, sin embargo no pueden, con ese pretexto, ser introducidas en la religión e impuestas a las asambleas religiosas, porque, en el culto de Dios, cesan completamente de ser indiferentes. El que adora a Dios lo hace con el propósito de agradarle y procurar su favor. Pero esto no puede ser hecho por quien, por orden de otro, le ofrece a Dios lo que él sabe que le será desagradable por no haber sido mandado por El mismo. Esto no es agradar a Dios, ni apaciguar su ira, sino provocarlo voluntariamente y a sabiendas con un desacato manifiesto, lo cual es algo absolutamente repugnante a la naturaleza y al fin del culto.

Pero se nos preguntará: «Si nada de lo que pertenece al culto divino es dejado a la discreción humana, ¿cómo es que, entonces, las Iglesias mismas tienen el poder de ordenar cualquier cosa acerca de la oportunidad y el lugar del culto y otras cosas semejantes?» Respon-

do a esto que, en el culto religioso, debemos distinguir lo que es parte del culto mismo y lo que es sólo una circunstancia. Es parte del culto lo que se cree que Dios ha dispuesto, lo que le es agradable y, por lo tanto, es necesario. Las circunstancias son aquellas cosas que, aunque en general no pueden ser aisladas de la adoración, no están determinadas en sus casos específicos ni en sus modificaciones y, por ello, son indiferentes. A esta categoría pertenecen la oportunidad y el lugar de culto, el hábito y la postura del que lo practica. Estas son circunstancias, perfectamente indiferentes, donde Dios no ha dado ninguna orden expresa acerca de ellas. Por ejemplo: entre los judíos la oportunidad y el lugar de su culto y los hábitos de los que oficiaban en él no constituían meras circunstancias, sino una parte del culto mismo, del cual, si alguna cosa era defectuosa o diferente de lo instituido, no podían esperar que fuera aceptada por Dios. Pero, para los cristianos, bajo la libertad del Evangelio, estas son meras circunstancias del culto, que la prudencia de cada Iglesia puede usar en la forma que juzgue más conveniente a los fines del orden, la decencia, y el buen ejemplo. Pero, aun bajo el Evangelio, para quienes creen que el primero o el séptimo día fueron reservados por Dios y aun consagrados a Su culto, esa porción de tiempo no es una simple circunstancia, sino una parte real del culto divino que no puede ser cambiada ni descuidada.

Por otra parte, así como el magistrado no tiene poder para imponer por sus leyes el uso de ritos y ceremonias en ninguna Iglesia, tampoco tiene ningún poder para prohibir el uso de los ritos y ceremonias que

han sido ya recibidos, aprobados y practicados por cualquier Iglesia, y si lo hiciese, destruiría la Iglesia misma, cuya institución tiene por único fin rendir culto a Dios con libertad y de acuerdo con sus propias formas.

Dirá usted que, según esta regla, si alguna congregación tuviera la intención de sacrificar niños, o, según la falsa acusación contra los primitivos cristianos, de contaminarse lujuriosamente en promiscua impureza o practicar otras atroces enormidades semejantes, ¿está el magistrado obligado a tolerarlas porque son cometidas en una asamblea religiosa? Ciertamente, no. Estas cosas no son legales en el curso ordinario de la vida, ni en ninguna casa privada y, por lo tanto, no lo son en el culto de Dios, ni en ninguna reunión religiosa. Pero, en verdad, si cualquier grupo congregado con un motivo religioso quisiera sacrificar un becerro, yo niego que esto deba ser prohibido por la ley. Melibeo, a quien pertenece el becerro, puede legalmente matarlo en su casa y quemar las partes de él que le parezca. Tal cosa no le hace daño a nadie, ni perjudica a los bienes de otro. Por la misma razón, puede matar su becerro también en una reunión religiosa. Si place o no a Dios, corresponde considerarlo al que lo hace. El papel del magistrado consiste solamente en procurar que la comunidad no sufra ningún perjuicio y de que no se haga daño a ningún hombre ni en su vida ni en sus bienes. Y así lo que puede ser gastado en una fiesta puede ser gastado en un sacrificio. Pero si, por ventura, fuera tal el estado de cosas que el interés de la comunidad requiriere que toda matanza de bestias fuese suprimida por algún tiempo, para aumentar los rebaños vacu-

nos que hubieran resultado destruidos por alguna plaga extraordinaria, ¿quién negaría que el magistrado, en tal caso, puede prohibir a todos sus súbditos matar becerros para cualquier uso que fuere? Sólo debe observarse que, en este caso, la ley no es hecha para un asunto religioso, sino para un asunto político; no es el sacrificio, sino la matanza de becerros lo que prohíbe. En esto vemos la diferencia que hay entre la Iglesia y el Estado. Lo que es legal en el Estado no puede ser prohibido por el magistrado en la Iglesia. Lo que les es permitido a sus súbditos para su uso ordinario, ni puede ni debe ser prohibido por él a ninguna secta para sus usos religiosos. Si un hombre puede legalmente tomar pan o vino, bien sea sentado o arrodillado, en su propia casa, la ley no debe coartarle esta misma libertad en su culto religioso, sin importar que en la Iglesia el uso del pan y el vino sean muy diferentes y sean aplicados a los misterios de la fe y a los ritos del culto divino. Pero aquellas cosas que son perjudiciales al bien público de un pueblo en su uso ordinario y que están, por lo tanto, prohibidas por las leyes, no deben ser permitidas a las Iglesias en sus ritos sagrados. Sólo que el magistrado debe tener siempre mucho cuidado de no abusar de su autoridad para oprimir a ninguna Iglesia bajo pretexto del bien público.

Puede decirse: si una Iglesia es idólatra, ¿ha de ser también tolerada por el magistrado? Yo respondo: ¿Qué poder puede darse al magistrado para la supresión de una Iglesia idólatra que no sea susceptible de ser usado en algún momento o lugar contra una ortodoxa? No debe olvidarse que el poder civil es el mismo en todas partes y que la religión de cada príncipe es ortodoxa

para él mismo. Si, por lo tanto, tal poder fuera conferido al magistrado civil en cuestiones espirituales (como en Ginebra, por ejemplo), podría extirpar, por la violencia y la sangre, la religión que allí es reputada idólatra, en virtud de la misma regla por la cual otro magistrado, en algún país vecino, puede oprimir la religión reformada o, en la India, la cristiana. O bien el poder civil puede cambiar toda religión según el querer del príncipe, o no puede cambiar nada. Una vez que se permite introducir algo en la religión por medio de leyes y castigos, ya no puede ponerse límites, sino que será igualmente legal alterar todo, según la regla de verdad que el magistrado se haya formado para sí mismo. Ningún hombre debe, por lo tanto, ser privado de sus goces terrenales a causa de su religión. Ni siquiera los americanos, sometidos a un príncipe cristiano, deben ser castigados, en sus cuerpos ni en sus bienes por no adoptar nuestra fe y nuestro culto. Si están persuadidos de que agradan a Dios observando los ritos de su propio país y que obtendrán la felicidad de esa manera, deben ser dejados a Dios y a sí mismos. Estudiemos este asunto hasta el fondo. Por ejemplo: un insignificante y débil número de cristianos, carentes de todo, llegan a un país pagano; estos extranjeros imploran a los habitantes, por razones humanitarias, que los socorran con lo necesario para la vida; sus necesidades son cubiertas, les son procuradas habitaciones y todos se unen y se transforman en un solo pueblo. La religión cristiana, por estos medios, toma asiento en ese país y se propaga, pero no se hace inmediatamente la más fuerte. Mientras las cosas siguen así, la paz, la amistad, la fe y la igualdad de justicia se conservan en-

tre ellos. Mucho tiempo después el magistrado se hace cristiano y, de este modo, su partido se convierte en el más poderoso. Entonces inmediatamente deben romperse todos los pactos, violarse todos los derechos civiles, a fin de extirpar la idolatría y, a menos que estos inocentes paganos (estrictos observadores de las reglas de la equidad y de las leyes de la naturaleza, quienes de ningún modo ofenden las leyes de la sociedad) abandonen su antigua religión y adopten una nueva y extraña, han de ser expulsados de las tierras y posesiones de sus antepasados y quizá privados de la vida misma. Entonces, al fin, es aparente lo que el celo por la Iglesia, unido con el deseo de dominio, es capaz de producir y cuán fácilmente el pretexto de la religión y del cuidado de las almas sirve para recubrir la avaricia, la rapiña y la ambición.

Ahora bien, cualquiera que mantenga que la idolatría ha de ser desarraigada de cualquier sitio por las leyes, los castigos, el fuego y la espada, puede aplicarse el cuento a sí mismo. Las mismas razones sirven en América que en Europa. Ningún pagano allí, ni ningún cristiano disidente aquí, pueden, con ningún derecho, ser privados de sus bienes mundanos por la fracción predominante de una Iglesia de la corte; tampoco puede alterarse o violarse ningún derecho civil bajo pretexto de la religión en un sitio más que en otro.

La idolatría, dicen algunos, es un pecado y, por lo tanto, no debe ser tolerada. Si dijesen que, por lo tanto, debía ser evitada, la conclusión sería correcta. Pero no puede deducirse que, porque sea un pecado, deba, por consiguiente, ser castigada por el magistrado. Porque no es de la incumbencia del magistrado hacer uso

de su espada para castigar indiscriminadamente todas las cosas que él considera como un pecado contra Dios. La avaricia, la falta de caridad, la ociosidad y muchas otras cosas son pecados, por acuerdo de los hombres y, sin embargo, nadie ha dicho jamás que deban ser castigadas por el magistrado. La razón es que no son perjudiciales para los derechos de otros hombres, ni rompen la paz pública de las sociedades. No, ni siquiera los pecados de la mentira y del perjurio son en parte alguna castigados por las leyes, salvo en ciertos casos, en los cuales no se toma en consideración su torpeza y la ofensa en contra de Dios, sino solamente la injuria hecha a los semejantes y al Estado. Si en otro país, para un mahometano o para un príncipe pagano, la religión cristiana parece falsa y ofensiva a Dios, ¿no pueden los cristianos, por la misma razón y de la misma manera, ser extirpados?

Puede ser aducido además que, según las leyes de Moisés, los idólatras deben ser extirpados. Es verdad, ciertamente, según las leyes de Moisés, pero esto no es obligatorio para nosotros los cristianos. Nadie pretende que todas las cosas generalmente prescritas por las leyes de Moisés deban ser practicadas por los cristianos, pues no hay nada más frívolo que la distinción entre ley moral, judicial y ceremonial que acostumbran a manejar los hombres. Ninguna ley positiva puede obligar a otro pueblo sino a aquél para el que fue dada. «Escucha, Oh, Israel», es una expresión que limita claramente las obligaciones de la ley de Moisés solamente a ese pueblo. Esta sola consideración es suficiente respuesta para aquellos que esgrimen la autoridad de la ley de Moisés para infligir castigos capitales a los idólatras. Sin em-

bargo, examinaré este argumento un poco más minuciosamente.

El caso de los idólatras, respecto del Estado judío, es susceptible de una doble consideración. La primera es de aquellos que, habiendo sido iniciados en los ritos de Moisés y hechos ciudadanos de ese Estado, hicieron después apostasía de la adoración del Dios de Israel. Estos fueron tratados como traidores y rebeldes, culpables nada menos que de alta traición. Porque el Estado judío, diferente en eso de todos los demás, era una teocracia absoluta, sin que hubiera ni pudiera haber ninguna diferencia entre ese Estado y la Iglesia. Las leyes allí establecidas relativas a la adoración de una Deidad Invisible eran las leyes civiles de ese pueblo y parte de su gobierno político, cuyo legislador era el propio Dios. Ahora bien, si alguien puede mostrarme dónde hay actualmente un Estado constituido sobre tales fundamentos, yo reconoceré que las leyes eclesiásticas son allí inevitablemente parte de las civiles y que los súbditos de ese gobierno pueden y deben ser mantenidos por el poder civil en estricta conformidad con la Iglesia. Pero según las Escrituras no existe absolutamente nada que constituya un Estado cristiano. Hay, ciertamente, muchas ciudades y reinos que han abrazado la fe de Cristo, pero han conservado su antigua forma de gobierno, en el cual las leyes de Cristo no se han inmiscuido en forma alguna. El, ciertamente, enseñó a los hombres cómo, por medio de la fe y las buenas obras, pueden alcanzar la vida eterna, pero no instituyó un Estado. El no prescribió a sus seguidores ninguna forma nueva y peculiar de gobierno, ni puso la espada en la mano del magistrado con orden de hacer uso de ella para

forzar a los hombres a abandonar su anterior religión y recibir la Suya.

En segundo lugar, ni los extranjeros ni aquellos que eran extraños al Estado de Israel, eran obligados por la fuerza a observar los ritos de la ley de Moisés; por el contrario, en el mismo punto donde se ordena la ejecución del israelita idólatra [Exod., 22:20,21], se ordena también que los extraños no deben ser vejados ni oprimidos. Acepto que las siete naciones que poseían la tierra que fue prometida a los israelitas estaban destinadas a ser destruidas, pero ello no se debía simplemente a que fuesen idólatras. Si tal hubiera sido la razón, ¿por qué habían de ser perdonados los moabitas y otras naciones? No; la razón fue que siendo Dios de una forma peculiar el Rey de los judíos, no podía soportar la adoración de ninguna otra deidad (lo cual era propiamente un acto de alta traición en contra de sí mismo) en la tierra de Canaán, que era Su reino. Semejante rebelión manifiesta no hubiera sido en forma alguna compatible con Su dominio, que era perfectamente político en ese país. Toda idolatría tenía, por tanto, que ser extirpada dentro de las fronteras de Su reino, porque era un reconocimiento de otro dios, es decir, de otro rey, en contra de las leyes del Imperio. Los habitantes habían también de ser expulsados para que la entera posesión de la tierra pudiera ser dada a los israelitas. Por la misma razón, los Emins y los Horims fueron expulsados de sus países por los hijos de Esaú y de Lot; y sus tierras, por el mismo motivo, fueron dadas por Dios a los invasores [Deut., 2]. Pero aunque toda idolatría fue así extirpada en la tierra de Canaán, no todos los idólatras fueron ejecutados. La familia com-

pleta de Rahab, la nación completa de los gebeonitas, negociaron con Josué y fueron aceptados por medio de un tratado y hubo muchos cautivos entre los judíos que eran idólatras. David y Salomón sometieron muchos países más allá de los confines de la Tierra Prometida y llevaron sus conquistas hasta el Eufrates. Entre tantos cautivos tomados y tantas naciones reducidas a su obediencia, no encontramos un solo hombre que fuera forzado a abrazar la religión judía y el culto del verdadero Dios, o castigado por idolatría, aunque todos ellos eran ciertamente culpables de ella. Si alguno, sin embargo convirtiéndose en prosélito, deseaba ser hecho ciudadano de su Estado, era obligado a someterse a sus leyes, o sea, a abrazar su religión. Pero esto lo hacía voluntariamente, por su propia cuenta y no obligado. No se sometía en contra de su voluntad, por mostrar su obediencia, sino que lo buscaba y solicitaba como un privilegio. Tan pronto como era admitido, quedaba sujeto a las leyes del Estado, según las cuales toda idolatría estaba prohibida dentro de las fronteras de la tierra de Canaán. Pero esta ley, como ya he dicho, no alcanzó a ninguna de las regiones que, aunque sujetas a los judíos, estaban situadas fuera de esas fronteras.

Hasta aquí lo que concierne al culto exterior. Consideremos ahora los artículos de fe.

Los artículos de la religión son, unos, de orden práctico y, otros, especulativos. Ahora bien, aunque ambos consisten en el conocimiento de la verdad, los últimos terminan simplemente en la comprensión y los primeros influyen sobre la voluntad y los modales. Las opiniones especulativas, por lo tanto, y los artículos de fe (como son llamados) que sólo se requiere que sean creí-

dos, no pueden ser impuestos a ninguna Iglesia por las leyes terrenales. Porque es absurdo que las leyes impongan cosas que los hombres no tienen poder para cumplir. Creer que esto o aquello es verdad no depende de nuestra voluntad. Pero sobre esto se ha dicho ya bastante. Pero (dirán algunos) que al menos profesen que lo creen. ¡Dulce religión que obliga a los hombres a fingir y decir mentiras, tanto a Dios como a sus semejantes, para la salvación de sus almas! Si el magistrado piensa salvar a los hombres de esta forma, parece comprender poco el camino de la salvación. Si no lo hace para salvarlos, ¿por qué es tan solícito con los artículos de fe, hasta el punto de imponerlos por la ley?

Más aún, el magistrado no debiera prohibir la prédica ni la profesión de opiniones especulativas en ninguna Iglesia, porque no tienen relación alguna con los derechos civiles de los súbditos. Si un católico romano cree que lo que otros hombres llaman pan es realmente el cuerpo de Cristo, con ello no injuria a su vecino. Si un judío no cree que el Nuevo Testamento sea la palabra de Dios, él no altera por esto en nada los derechos civiles de los hombres. Si un pagano duda de ambos Testamentos, no por eso debe ser castigado como un ciudadano pernicioso. El poder del magistrado y las propiedades de los individuos estarán igualmente seguros si un hombre cree o no estas cosas. Reconozco de buena gana que estas opiniones son falsas y absurdas. Pero el papel de las leyes no es cuidar de la verdad de las opiniones, sino de la seguridad del Estado y de los bienes y de la persona de cada hombre en particular. Así debe ser. La verdad saldría airosa si, por una vez, la dejaran defenderse a sí misma. Pocas veces ha

recibido, y temo que nunca recibirá, mucha ayuda del poder de los grandes hombres, quienes raramente la conocen, y más raramente le dan la bienvenida. No es enseñada por las leyes, ni tiene ninguna necesidad de fuerza para procurar su entrada en la mente de los hombres. Los errores prevalecen en verdad por la ayuda de refuerzos extraños y postizos. Pero si la Verdad no logra por su propia luz entrar en el entendimiento, no será sino más débil en razón de la fuerza que pueda prestarle la violencia. Esto en cuanto se refiere a las opiniones especulativas. Prosigamos ahora con las opiniones prácticas.

Una vida buena, en lo cual consiste la mayor parte de la religión y de la verdadera piedad, concierne también al gobierno civil y de ello depende la seguridad tanto del alma de los hombres como del Estado. Las acciones morales pertenecen, por tanto, a la jurisdicción de ambos tribunales, el exterior y el interior, tanto al gobernador civil como al doméstico: en otras palabras, tanto al magistrado como a la conciencia. Aquí existe, por tanto, un gran peligro, pues puede una de estas jurisdicciones entrometerse en los asuntos de la otra y surgir la discordia entre el guardián de la paz pública y el curador de las almas. Pero, si lo que ya se ha dicho acerca del límite de ambos gobiernos es considerado justamente, desaparecerá toda dificultad en este asunto.

Cada hombre tiene un alma inmortal, capaz de la felicidad o la miseria eternas, y su felicidad depende de creer y de hacer en su vida las cosas que son necesarias para obtener el favor de Dios, prescritas por El para ese fin. De esto se deduce, en primer lugar, que la

observancia de estas cosas es la obligación más alta que tiene la humanidad, debiendo ejercitar nuestro máximo cuidado, aplicación y diligencia en su búsqueda y ejecución, porque no hay nada en este mundo que merezca mayor consideración que la eternidad. En segundo lugar, que, dado que nadie viola el derecho de otro por sus opiniones erróneas ni por su indebida forma de culto, ni su perdición causa ningún perjuicio para los asuntos de otro hombre, se sigue que el cuidado de su salvación pertenece sólo a él mismo. Pero no quiero que se entienda esto en el sentido de que yo pretendo condenar todas las admoniciones caritativas y los esfuerzos afectuosos para rescatar a los hombres de sus errores, lo cual constituye verdaderamente el deber más grande de un cristiano. Cualquiera puede emplear cuantas exhortaciones y argumentos guste para promover la salvación del alma de otro hombre, pero debe prescindir de toda fuerza o coacción. Nada debe hacerse de manera imperiosa. Nadie está obligado en estos asuntos a prestar obediencia a los consejos o exhortaciones de otro, más allá de su propia persuasión. Cada hombre en esto tiene la autoridad suprema y absoluta de juzgar por sí mismo. La razón es que a nadie le concierne este asunto ni nadie puede recibir perjuicio alguno por su conducta en esta esfera.

Pero, además de sus almas, que son inmortales, los hombres tienen también sus vidas temporales aquí sobre la tierra, cuya situación es frágil, efímera y de duración incierta, precisando de diversas necesidades exteriores para sostenerles, las cuales han de ser procuradas o preservadas por el dolor y el trabajo. Aquellas cosas que son necesarias para el cómodo mantenimiento de

nuestras vidas no son producto espontáneo de la naturaleza, ni se ofrecen ellas mismas listas y preparadas para nuestro uso. Esta parte, por lo tanto, exige otro cuidado y necesariamente otro empleo. Ahora bien, siendo la depravación de la humanidad tal que los hombres prefieren robar los frutos de las labores de los demás a tomarse el trabajo de proveerse por sí mismos, la necesidad de preservar a los hombres la posesión de lo que con su honesta industria han adquirido y también de preservar su libertad y su fuerza, para que puedan seguir adquiriendo lo que deseen, obliga a los hombres a entrar en sociedad unos con otros, a fin de asegurarse unos a otros, mediante la asistencia mutua y la unión de fuerzas, sus propiedades, en las cosas que contribuyen a la comodidad y a la felicidad de esta vida, abandonando a cada hombre el cuidado de su propia felicidad eterna, cuyo logro nunca puede ser ayudado por la industria de otro hombre, ni cuya pérdida puede tornarse en perjuicio para los demás, ni cuya esperanza puede serle impuesta por una violencia externa. Debido a que hombres que entran de este modo en sociedades fundadas en pactos de asistencia mutua para la defensa de sus bienes temporales, pueden, sin embargo, ser privados de ellos, bien sea por robo o fraude de sus conciudadanos, o bien por la violencia hostil de los extranjeros, el remedio de este último mal consiste en tener armas, riquezas y multitud de ciudadanos; el remedio del otro está en las leyes; y el cuidado de todo lo relativo a lo uno y a lo otro es entregado por la sociedad al magistrado civil. Este es el origen, esta es la función y estos son los límites del poder legislativo (que es supremo) en cada Estado. Quiero decir, que se pue-

de proveer para la seguridad de las posesiones privadas de cada hombre, para la paz, la riqueza y las comodidades públicas del pueblo completo y, en lo que sea posible, para el desarrollo de su fuerza interna contra las invasiones extranjeras.

Habiendo explicado así las cosas, es fácil comprender hacia qué fin debe ser dirigido el poder legislativo y por cuáles medidas debe ser regulado: hacia el bien temporal y la prosperidad de la sociedad, que constituyen la única razón por la cual los hombres entran en sociedad y lo único que ellos buscan y pretenden con ello. Es también evidente cuál es la libertad que le queda al hombre respecto de su salvación eterna: que cada uno debe hacer lo que en su conciencia está persuadido que es aceptable al Todopoderoso, de cuyo placer y aceptación depende su felicidad eterna. Porque la obediencia es debida en primer término a Dios y, después, a las leyes.

Pero pueden preguntar algunos: ¿Y si el magistrado ordenara algo que pareciera ilegal a la conciencia de una persona privada? Yo respondo que si el gobierno es lealmente administrado, y los consejos de los magistrados están verdaderamente dirigidos al bien público, esto raramente ocurrirá. Pero si aconteciese tal cosa, yo digo que tal persona privada debe abstenerse de las acciones que juzga ilegales y cumplir el castigo, pues sufrirlo no es ilegal. El juicio privado de una persona acerca de una ley promulgada en materia política, por el bien público, no quita la fuerza obligatoria a esa ley ni merece dispensa. Pero si la ley verdaderamente se refiere a cosas que no están dentro del margen de la autoridad del magistrado (por ejemplo, que el pueblo, o una

parte de él, fuera obligado a abrazar una religión extraña y unirse al culto y a las ceremonias de otra iglesia), los hombres no están en estos casos obligados por la ley en contra de sus conciencias. La sociedad política no está instituida para otro fin que el de asegurar a cada hombre la posesión de las cosas de esta vida. El cuidado del alma de cada hombre y de las cosas del cielo, que ni pertenece al Estado ni puede serle sometido, es dejado enteramente a cada uno. Así, la salvaguardia de las vidas de los hombres y de las cosas que pertenecen a esta vida es asunto del Estado, y la preservación de estas cosas para sus propietarios es el deber del magistrado. Por lo tanto, el magistrado no puede despojar de estas cosas terrenales a un hombre o partido, y dárselo a otro, ni cambiar la propiedad entre los súbditos (ni siquiera por ley), por una causa que no tenga relación con la finalidad del gobierno civil, es decir, por su religión, la cual, sea verdadera o falsa, no perjudica los intereses mundanos de sus conciudadanos, que es lo único que cae bajo el cuidado del Estado.

Pero, ¿y si el magistrado cree que una ley como esta favorece al bien público? Yo respondo: lo mismo que el juicio privado de una persona particular, por ser equivocado, no le exime de la obligación de la ley, así el juicio privado (por así llamarlo) del magistrado no le da ningún nuevo derecho de imponer leyes a sus súbditos que no esté ni en la constitución del gobierno que se le ha confiado, ni que nunca estuvieron facultados sus súbditos para otorgar; mucho menos si lo usa para enriquecer y hacer progresar a sus seguidores y compañeros de secta con los despojos de los demás. ¿Qué ocurre si el magistrado cree que tiene derecho de hacer ta-

les leyes, siendo éstas para el bien público, pero sus súbditos creen lo contrario? ¿Quién juzgará entre ellos? A mi juicio, solamente Dios. No hay juez sobre la tierra entre el magistrado supremo y el pueblo. Dios, digo, es el único juez en este caso, quien retribuirá a cada uno en el último día, de acuerdo con sus méritos, esto es, de acuerdo con la sinceridad y rectitud de sus esfuerzos para promover la piedad y el bienestar y la paz de la humanidad. ¿Qué se hará entre tanto? Creo que el principal y más importante cuidado de cada cual debe ser primero el de su propia alma y, en segundo lugar, el de la paz pública, aunque habrá muy pocos que piensen que hay paz donde todo lo ven arrasado.

Hay dos clases de contiendas entre los hombres, unas resueltas por la ley y otras por la fuerza; éstas son de tal naturaleza que donde la una termina, la otra siempre empieza. No es asunto mío examinar el poder del magistrado en las diferentes constituciones de las naciones. Yo solamente sé lo que usualmente ocurre cuando las controversias surgen sin que haya juez que las resuelva. Usted dirá, entonces, que siendo el magistrado el más fuerte impondrá su voluntad y logrará su objetivo. Sin duda; pero la cuestión no trata del resultado, sino de la norma del derecho.

Para concretarme al tema, afirmo: primero, que ninguna opinión contraria a la sociedad humana o a las reglas morales que son necesarias para la preservación de la sociedad civil ha de ser tolerada por el magistrado. En realidad, son raros los ejemplos de esto en cualquier Iglesia, ya que ninguna secta puede llegar a tal grado de locura que le parezca adecuado enseñar, como doctrinas de la religión, cosas que manifiestamen-

te socaven los cimientos de la sociedad y que son, por lo tanto, condenadas por el juicio de toda la humanidad; su propio interés, su paz y su reputación, serían puestos en peligro.

Otro mal más secreto, pero más peligroso para el Estado, existe cuando los hombres se atribuyen a sí mismos y a los de su propia secta alguna prerrogativa peculiar, encubierta con palabras especiosas y engañosas, pero, en realidad, opuesta a los derechos civiles de la comunidad. Por ejemplo, no encontraremos ninguna secta que enseñe expresa y abiertamente que los hombres no están obligados a cumplir sus promesas, que los príncipes pueden ser destronados por aquellos que difieren de ellos en religión o que el dominio en todas las cosas pertenece solamente a ellos mismos. Tales afirmaciones, propuestas así, desnuda y claramente, pronto atraerían sobre ellos el ojo y la mano del magistrado, y despertarían la vigilancia del Estado para evitar la propagación de tan peligroso mal. Sin embargo, encontramos quienes dicen las mismas cosas con otras palabras. ¿Qué otra cosa pretenden quienes enseñan que no debe cumplirse la palabra dada a un hereje? Su significado, ciertamente, es que el privilegio de romper las promesas pertenece a ellos mismos, puesto que ellos declaran hereje a todo el que no es de su comunión o al menos pueden declararlos así a su arbitrio. ¿Cuál puede ser el significado de su aseveración de que los reyes excomulgados pierden sus coronas y reinos? Es evidente que se atribuyen a sí mismos el poder de destronar reyes, porque sostienen que el poder de excomunión es un derecho peculiar de su jerarquía. Quienes mantienen que el dominio está basado en la gracia, clara-

mente reclaman para sí la posesión de todas las cosas. Porque no tienen de sí mismos una opinión tan baja como para no creer, o al menos para no profesar, que su piedad y fe son las verdaderas. Estos, por tanto, y otros semejantes que atribuyen a los leales, religiosos y ortodoxos, es decir, en términos sencillos, a sí mismos, privilegios y poderes peculiares sobre los otros mortales en los asuntos civiles, o quienes, con el pretexto de la religión, exigen toda forma de autoridad sobre aquellos que no están asociados con ellos en su comunión eclesiástica, en mi opinión no tienen ningún derecho a ser tolerados por el magistrado; tampoco lo tienen aquellos que no quieren practicar y enseñar el deber de tolerar a todos los hombres en materia de mera religión. ¿Qué otra cosa significan estas doctrinas y otras semejantes, sino que pueden y están preparados en cualquier ocasión a tomar el gobierno y apropiarse de las tierras y fortunas de sus conciudadanos y que solamente piden ser tolerados por el magistrado mientras se hacen suficientemente fuertes como para llevar a cabo sus propósitos?

Además, no puede tener derecho a ser tolerada por el magistrado una Iglesia constituida sobre una base tal que todos aquellos que entran en ella se someten *ipso facto* a la protección y servicio de otro príncipe. Si lo hiciera, el magistrado daría entrada al asentamiento de una jurisdicción extranjera en su propio país y permitiría que sus propios súbditos se alistasen, por así decir, como soldados en contra de su propio gobierno. Tampoco la frívola y falaz distinción entre la Corte y la Iglesia proporciona ningún remedio para tal inconveniente; especialmente cuando ambas están igualmente sujetas a

la autoridad absoluta de la misma persona, quien no solamente tiene poder para persuadir a los miembros de su Iglesia a hacer cualquier cosa que ordene, bien sea puramente religiosa o relacionada con la religión, sino también imponerlo bajo la pena de fuego eterno. Es ridículo que alguien pretenda ser un mahometano solamente en la religión y, en las demás cosas, ser un sujeto fiel del magistrado cristiano, mientras al mismo tiempo se reconozca obligado a obedecer ciegamente al mufti de Constantinopla, quien a su vez es totalmente obediente al Emperador otomano y compone los artificiosos oráculos de esa religión de acuerdo con su placer. Pero este mahometano, viviendo entre los cristianos, renunciaría aún más claramente a su gobierno si reconociera como cabeza de su Iglesia a la misma persona que es supremo magistrado del Estado.

Por último, no deben ser de ninguna forma tolerados quienes niegan la existencia de Dios. Las promesas, convenios y juramentos, que son los lazos de la sociedad humana, no pueden tener poder sobre un ateo. Prescindir de Dios, aunque sólo sea en el pensamiento, disuelve todo. Además, aquellos que por su ateísmo socavan y destruyen toda religión, no pueden tener pretensiones de que la religión les otorgue privilegio de tolerancia. En cuanto a las demás opiniones prácticas, aunque no están absolutamente libres de error, si ellas no tienden a establecer su dominio sobre otras, o la impunidad civil de la Iglesia en la cual son enseñadas, no puede haber razón para que no sean toleradas.

También debo decir algo acerca de aquellas reuniones que, quizás por ser convocadas entre el vulgo y quizás también por haber algunas veces sido conciliábulos

y cuna de facciones y sediciones, parecen constituir para algunos la más fuerte objeción contra esta doctrina de tolerancia. Pero esto no ha ocurrido por las características peculiares de tales asambleas, sino por la circunstancia adversa de una libertad oprimida o mal establecida. Estas acusaciones pronto cesarían si la ley de la tolerancia se impusiera en tal forma que todas las Iglesias se vieran obligadas a establecer la tolerancia como fundamento de su propia libertad y enseñar que la libertad de conciencia es un derecho natural de cada hombre, que pertenece por igual a los que disienten y a ellos mismos y que a nadie debiera obligársele en materia de religión, ni por la ley ni por la fuerza. Su establecimiento quitaría todo fundamento a las quejas y los tumultos por motivos de conciencia; una vez eliminadas esas causas de descontento y animosidad, no quedaría en estas asambleas nada menos pacífico o más apto para producir disturbios en el Estado que en cualquier otra reunión. Examinemos en particular las partes principales de estas acusaciones.

Dirá usted que las asambleas y reuniones ponen en peligro la paz pública y amenazan al Estado. Respondo que, si esto es así, ¿por qué hay diariamente tantas reuniones en los mercados y tribunales de justicia?; ¿por qué hay multitudes en la bolsa de comercio y por qué se permite el amontonamiento de gentes en las ciudades? Usted contestará que esas son asambleas civiles, en tanto que las que nosotros objetamos son las eclesiásticas. Pienso que es ciertamente más probable que tales reuniones, por ser totalmente ajenas a los negocios civiles, no tiendan a embrollarlos. ¡Ah!, pero las reuniones civiles están compuestas de hombres que di-

fieren unos de otros en materia de religión, mientras que estas reuniones eclesiásticas son de personas de una misma opinión. ¡Como si el acuerdo en asuntos religiosos fuera, en efecto, una conspiración en contra del Estado, o como si los hombres no fueran más ardorosamente unánimes en su religión cuanto menos libertad de reunión tienen! Pero también se puede argumentar que las asambleas civiles son abiertas y de libre entrada, mientras que los conciliábulos religiosos son más privados y, por lo tanto, dan oportunidad para maquinaciones clandestinas. Respondo que esto no es estrictamente cierto, pues muchas asambleas civiles no están abiertas a cualquiera. Si algunas reuniones religiosas son privadas, ¿quiénes, pregunto yo, son los culpables? ¿Quiénes desean su publicidad o quiénes la prohíben? Usted dirá, además, que las comuniones religiosas unen especialmente las mentes y el afecto de los hombres y son por ello más peligrosas. Si esto es así, ¿por qué no teme el magistrado a su propia Iglesia y por qué no prohíbe sus asambleas como peligrosas para su gobierno? Usted dirá que es porque él mismo es parte y hasta cabeza de ella. ¡Como si él no fuera también parte del Estado y cabeza de todo el pueblo!

Hablemos claro. El magistrado teme a las demás Iglesias, no a la suya propia; es bondadoso y favorable para con la una, pero severo y cruel para con las demás. A ésta la trata como a los niños y perdona incluso sus travesuras; a aquéllas las trata como a los esclavos y, por inocente que sea su conducta, las recompensa con presidios, cárceles, confiscaciones y muertes. A ésta la cuida y defiende; a aquéllas las oprime y persigue continuamente. Que haga lo contrario, que dé a los disi-

dentes los mismos privilegios civiles que a los demás súbditos y verá cuán rápidamente estas asambleas religiosas dejan de ser peligrosas. Porque si hay quienes entran en conspiraciones y sediciones, no es la religión la que les inspira a hacerlo en sus reuniones, sino los sufrimientos y opresiones los que les hacen buscar alivio. Los gobiernos justos y moderados están tranquilos en todas partes, y en todas partes seguros, pero la opresión levanta fermentos y hace a los hombres luchar para liberarse de un yugo molesto y tiránico. Sé que las sediciones son muy frecuentemente urdidas con el pretexto de la religión, pero también es verdad que los súbditos son frecuentemente maltratados y viven miserablemente a causa de su religión. Créame, las turbulencias que se producen no proceden de un carácter peculiar de esta o aquella Iglesia o sociedad religiosa, sino de la inclinación común de todos los hombres, que, cuando sufren bajo una pesada carga, procuran naturalmente sacudirse el yugo que aprisiona sus cuellos. Supongamos que este asunto de la religión se dejara de lado y que se hiciera alguna otra distinción entre los hombres a causa de su diferente color, aspecto o facciones y que aquellos que tienen cabello negro (por ejemplo) u ojos grises no debieran disfrutar los mismos privilegios que los otros ciudadanos; que a ellos no se les permitiera comprar o vender, o vivir de sus profesiones; que los padres no tuvieran el gobierno y educación de sus propios hijos; que todos fueran excluidos del beneficio de las leyes o del juicio por jueces imparciales; ¿puede dudarse que estas gentes, así discriminadas de las otras por el color del cabello y los ojos y unidas contra una persecución común, serían tan peli-

grosas para el magistrado como cualesquiera otras que se asociaran entre sí meramente por motivos religiosos? Unos forman compañías para el comercio y las ganancias; otros, por falta de negocios, tienen sus clubes para beber vino. La vecindad une a unos y la religión a otros. Pero hay solamente una cosa que reúne a la gente para conmociones sediciosas, y es la opresión. Usted dirá: ¿Quisiera que la gente se reúna en un servicio divino en contra de la voluntad del magistrado? Yo respondo: ¿Por qué en contra de su voluntad? ¿No es tan legal como necesario que ellos se reúnan? ¿En contra de su voluntad, dice usted? De eso es de lo que yo me quejo; esa es la verdadera raíz de todo el mal. ¿Por qué han de ser las reuniones menos aceptables en una iglesia, que en un teatro o un mercado? Los que se reúnen allí no son más viciosos ni turbulentos que aquellos que se reúnen en cualquiera otra parte. El fondo es que ellos han sido maltratados y, por tanto, no deben ser tolerados. Déjese a un lado la parcialidad con la que se les trata en materia de derecho común, cámbiense las leyes, suprímanse los castigos a los que están sometidos, e, inmediatamente, todo será paz y seguridad; aún más, aquellos que son adversos a la religión del magistrado, se sentirán tanto más obligados a mantener la paz del Estado cuanto su condición sea mejor en él que en otra parte; las diversas congregaciones, como otros tantos guardianes de la paz pública, se vigilarán mutuamente para que nada sea innovado o cambiado en la forma de gobierno, porque no pueden esperar nada mejor que lo que ya disfrutan: condiciones iguales a las de sus conciudadanos, bajo un gobierno justo y moderado. Si a la Iglesia que está de acuerdo en su religión con el prín-

cipe se le considera el soporte principal del gobierno civil, y esto por la sola razón (como ya se ha demostrado) de que el príncipe es bondadoso con ella y que las leyes le son favorables, ¿cuánto mayor no será la seguridad del gobierno si todos sus buenos súbditos, de cualquier Iglesia que sean, sin ninguna distinción por causa de religión, disfrutando todos del mismo favor del príncipe y del mismo beneficio de las leyes, se hacen su soporte común y sus guardianes y si nadie tiene ocasión de temer la severidad de las leyes, salvo aquellos que injurien a sus vecinos y cometan ofensas contra la paz civil?

Acerquémonos a una conclusión. En suma, todo lo que pretendemos es que cada hombre pueda disfrutar de los mismos derechos que son concedidos a los demás. ¿Es permitido adorar a Dios a la manera romana? Que sea también permitido hacerlo a la manera de Ginebra. ¿Se permite hablar latín en un mercado público? Que se permita a quienes deseen hablarlo también en la iglesia. ¿Es legal para un hombre arrodillarse, levantarse, sentarse, o usar cualquier otra postura en su casa y vestirse de blanco o de negro, con vestidos largos o cortos? Que no se considere ilegal comer pan, beber vino o lavarse con agua en la Iglesia. En una palabra, que todas las cosas que la ley permite hacer en las ocasiones comunes de la vida, sean lícitas para cada Iglesia en el culto divino. Que ni la vida del hombre, ni su cuerpo, ni su casa, ni sus bienes, sufran de perjuicio alguno por estas causas. ¿Puede usted permitir la disciplina presbiteriana? ¿Por qué no deberán también los episcopales tener lo que quieren? La autoridad eclesiástica, bien sea administrada por una sola persona o por

varias, es en todas partes la misma y no tiene ninguna jurisdicción en las cosas civiles, ni ninguna forma de poder para obligar, ni nada que ver con riquezas y rentas.

Las asambleas eclesiásticas y los sermones están justificados por la diaria experiencia y el consentimiento público. Si se les permite a la gente de un credo, ¿por qué no se les va a permitir a todos? Si en una reunión religiosa sucede algo que sea sedicioso y contrario a la paz pública, ha de ser castigado de la misma manera, y no de otra forma, que si hubiera ocurrido en una feria o un mercado. Estas reuniones no deben ser refugios para facciones y malvados. Ni debe ser menos legal que los hombres se reúnan en las iglesias que en los sitios públicos; ni deben ser considerados más culpables por reunirse unos súbditos que otros. Cada quien ha de ser responsable por sus propias acciones y ningún hombre ha de caer bajo sospecha u odio por las faltas de otro. Aquellos que son sediciosos, asesinos, ladrones, bandidos, adúlteros, calumniadores, etc., de cualquier Iglesia, sea nacional o no, deben de ser castigados y suprimidos. Pero aquellos cuya doctrina es pacífica, y cuyas maneras son puras y sin culpa, deben ser tratados en iguales términos que sus compatriotas. Así, si las asambleas solemnes, la observancia de festividades y el culto público son permitidos a una clase de fieles, todas esas cosas deben ser permitidas a presbiterianos, independientes, anabaptistas, arminianos, cuáqueros y otros, con la misma libertad. Es más, si podemos decir abiertamente la verdad, como deben hacerlo los hombres entre sí, ni los paganos ni los mahometanos ni los judíos deberían ser excluidos de los derechos ci-

viles del Estado a causa de su religión. El Evangelio no ordena tal cosa. La Iglesia, que «no juzga a aquellos que están fuera de ella» [1 Cor., 5; 12, 13], no lo quiere. Y el Estado, que abraza indistintamente a todos los hombres que son honestos, pacíficos e industriosos, no lo requiere. ¿Permitiremos a un pagano tratar y comerciar con nosotros, y no rezar y rendir culto a Dios? Si permitimos a los judíos tener casas y moradas privadas entre nosotros, ¿por qué no debemos permitirles tener sinagogas? ¿Es su doctrina más falsa, su culto más abominable, o se ve la paz civil más amenazada a causa de sus reuniones en público que a causa de las que efectúan en sus casas privadas? Si tales cosas pueden ser concedidas a los judíos y paganos, seguramente la condición de cualquier cristiano no deberá ser peor que la de ellos en un Estado cristiano.

Usted dirá, quizás, que así debería ser, porque ellos están más inclinados a constituir facciones, tumultos y guerras civiles. Pregunto, a mi vez: ¿Es eso culpa de la religión cristiana? Si así es, verdaderamente la religión cristiana es la peor de todas las religiones, y no debería ser abrazada por ninguna persona particular ni tolerada por ningún Estado. Porque si ese es el carácter, si esa es la naturaleza de la religión cristiana, ser turbulenta y destructora de la paz civil, esa Iglesia con la cual el magistrado es indulgente no será simpre inocente. Pero nosotros estamos lejos de decir tal cosa de la religión que hace mayor oposición a la avaricia, a la ambición, a la discordia, a las disputas y a toda clase de deseos desordenados, siendo la más modesta y pacífica religión que ha habido. Debemos, por lo tanto, buscar otra causa a los males que son achacados a la re-

ligión. Si hacemos una consideración justa, encontraremos que consiste enteramente en la materia de la cual estoy tratando. No es la diversidad de opiniones (que no puede evitarse), sino la negativa a tolerar a aquellos que son de opinión diferente (negativa innecesaria) la que ha producido todos los conflictos y guerras que ha habido en el mundo cristiano a causa de la religión. Los cabezas y jefes de la Iglesia, movidos por la avaricia y por el deseo insaciable de dominio, utilizando la ambición inmoderada de los magistrados y la crédula superstición de la inconstante multitud, los han levantado en contra de aquellos que disienten, predicándoles, en contra de las leyes del Evangelio y los preceptos de la caridad, que los cismáticos y los herejes deben ser expoliados de sus posesiones y destruidos. De este modo, han mezclado y confundido dos cosas que son en sí mismas completamente diferentes: la Iglesia y el Estado. Ahora bien, como es muy difícil que los hombres sufran pacientemente el despojo de los bienes que han obtenido por su honesta industria (en contra de todas las leyes de la equidad, tanto humana como divina), ni su entrega, como presa de violencia y de rapiña, a otros hombres, en especial cuando son absolutamente inocentes y la causa por la que son tratados así no pertenece a la jurisdicción del magistrado, sino enteramente a la conciencia de cada hombre particular, por cuya conducta él es responsable ante Dios solamente, ¿qué otra cosa puede esperarse de estos hombres, sino que, cansándose de los males bajo los cuales sufren, piensen finalmente que es legal resistir a la fuerza con la fuerza y defender sus derechos naturales (los cuales no son confiscables bajo pretexto de la religión)

con las armas lo mejor que puedan? Que esto ha sido hasta ahora el curso ordinario de las cosas es abundantemente evidente en la historia, y que continuará siendo así, de aquí en adelante, es evidente a la razón. No puede ser verdaderamente de otra forma, mientras prevalezca el principio de persecución a causa de la religión, como ha ocurrido hasta ahora, en el magistrado y el pueblo, y en tanto que aquellos que debieran ser los predicadores de la paz y la concordia continúen con todo su arte y fuerza excitando a los hombres a las armas y sonando la trompeta de la guerra. El hecho de que los magistrados toleren a estos incendiarios y perturbadores de la paz pública, podría ser motivo de asombro si no fuera evidente que han sido invitados por ellos a participar en el botín y que han considerado, por lo tanto, conveniente hacer uso de su codicia y orgullo como medios para aumentar su propio poder. Porque ¿quién duda que estos buenos hombres son verdaderamente más ministros del gobierno que ministros del Evangelio y que, adulando la ambición y favoreciendo el dominio de los príncipes y hombres de autoridad, tratan con todo su poder de promover en el Estado una tiranía que de otro modo no serían capaces de establecer en la Iglesia? Este es el triste acuerdo que vemos entre la Iglesia y el Estado. Si cada uno de ellos se mantuviese dentro de sus propias fronteras —uno atendiendo al mundano bienestar del Estado, la otra a la salvación de las almas—, hubiera sido imposible que ninguna discordia se produjese entre ellos. *Sed pudet haec opprobia,* etc. Yo imploro a Dios Todopoderoso que nos conceda que el Evangelio de la paz sea predicado al fin y que los magistrados civiles, cuidando más de

conformar sus propias conciencias a la ley de Dios y menos de obligar las conciencias de los demás por medio de leyes humanas, dirijan, como padres de su país, todos sus consejos y esfuerzos a promover universalmente el bienestar civil de todos sus hijos, con la sola excepción de aquellos que son arrogantes, ingobernables y perjudiciales a sus hermanos, y que todos los hombres eclesiásticos, que presumen ser sucesores de los apóstoles, sigan con paz y modestia los pasos de los apóstoles, sin inmiscuirse en los asuntos del Estado y se apliquen completamente a promover la salvación de las almas.

Adios.

* * *

Quizá no esté de más añadir algo acerca de la herejía y el cisma. Un turco no es, ni puede ser, hereje o cismático para un cristiano y si alguien abandona la fe cristiana por la mahometana, no por eso se convierte en hereje o cismático, sino en apóstata e infiel. Nadie duda de esto, de donde resulta que hombres de diferentes religiones no pueden ser herejes o cismáticos entre sí.

Vamos a averiguar cuándo los hombres pertenecen a la misma religión. Es evidente que quienes tienen la misma regla de fe y de culto son de la misma religión y que quienes no tienen la misma regla de fe y de culto son de diferentes religiones. Dado que todo lo que pertenece a esa religión está contenido en dicha regla,

se deduce que aquellos que concuerdan en una misma regla son de la misma religión, y viceversa. Por lo tanto, turcos y cristianos son de religiones diferentes, porque éstos toman las Sagradas Escrituras como regla de su religión y aquéllos el Corán. Por la misma razón, puede haber religiones diferentes aun entre cristianos. Los papistas y los luteranos, aunque ambos profesan la fe en Cristo y, por lo tanto, son llamados cristianos, no son, sin embargo, de la misma religión, porque éstos no reconocen otra cosa que las Sagradas Escrituras como regla y base de su religión y aquéllos toman en cuenta, además, las tradiciones y los decretos de los papas y de ambas hacen la regla de su religión; así, los cristianos de San Juan (como son llamados) y los cristianos de Ginebra, pertenecen a diferentes religiones, porque éstos toman también únicamente las Escrituras como regla de su religión y aquéllos ciertas tradiciones, que desconozco, de su religión.

Habiendo establecido esto, se deduce, primero, que la herejía es una separación en la comunidad eclesiástica entre hombres de la misma religión por opiniones no contenidas dentro de la regla misma y, segundo, que entre aquellos que sólo reconocen las Sagradas Escrituras como regla de su fe, la herejía es una separación en su comunión cristiana a causa de opiniones no contenidas en palabras expresas de las Escrituras. Ahora, esta separación puede realizarse de dos maneras:

1. Cuando la mayor parte de la Iglesia (o la más fuerte, a causa del apoyo del magistrado) se separa de los demás, excluyéndolos de su comunión porque no quieren profesar su creencia en ciertas opiniones que no están contenidas en palabras expresas de las Escri-

turas. No es la pequeñez del número de los que son separados, ni la autoridad del magistrado, lo que puede hacer a un hombre culpable de herejía, sino que es hereje sólo aquel que divide a la Iglesia, introduce términos y marcas de distinción y ocasiona voluntariamente una separación a causa de tales opiniones.

2. Cuando alguien se separa de la comunión de una Iglesia porque ésta no profesa públicamente ciertas opiniones que las Sagradas Escrituras no enseñan expresamente.

Ambos son herejes, porque ambos yerran en lo fundamental y yerran obstinadamente contra el conocimiento; en efecto, aunque han aceptado que las Sagradas Escrituras son el único fundamento de su fe, establecen que ciertas proposiciones que no están en la Escritura son fundamentales; los otros, por no querer aceptar estas opiniones adicionales suyas ni considerarlas necesarias y fundamentales, crean un cisma en la Iglesia, bien sea separándose ellos mismos, o expulsando a los demás. Nada importa que digan que sus confesiones y símbolos concuerdan con la Escritura y con la analogía de la fe, ya que, si están concebidos en los términos expresos de las Escrituras, no puede haber duda respecto de ellos, pues son reconocidos por todos los cristianos como de inspiración divina y, por tanto, fundamentales. Si dicen que los artículos cuya profesión exigen son consecuencias deducidas de las Escrituras, está sin duda bien que crean y profesen lo que les parezca acorde con la regla de fe, pero sería injusto imponérselo a quienes no las consideran doctrinas indudables de la Escritura; separarse por cosas como éstas, que ni son ni pueden ser fundamentales, es convertir-

se en herejes; yo no creo que nadie pueda llegar a tal grado de locura como para atreverse a expresar sus interpretaciones de las Escrituras como si fueran inspiraciones divinas y a comparar los artículos de fe que ha creado de acuerdo con su propio capricho con la autoridad de la Escritura. Sé que hay algunas proposiciones tan evidentemente conformes con la Escritura que nadie puede negar que hayan sido extraídas de ella; acerca de ellas no puede, por tanto, haber diferencia. Lo que afirmo es que, por claro que creamos que aquella doctrina se deriva de la Escritura, no debemos imponérsela a otros como artículo de fe necesario, porque creemos que es acorde con la regla de fe, a menos que nosotros estemos dispuestos a aceptar que se nos impusieran otras doctrinas en la misma forma y que se nos obligara a recibir y profesar todas las diferentes y contradictorias opiniones sustentadas por luteranos, calvinistas, *remonstrants*, anabaptistas y otras sectas que los inventores de símbolos, sistemas y confesiones acostumbran presentar a sus seguidores como deducciones genuinas y necesarias de la Sagrada Escritura. No puedo dejar de maravillarme de la enorme arrogancia de aquellos que piensan que por sí mismos pueden explicar las cosas necesarias para la salvación mejor que el Espíritu Santo, sabiduría infinita y eterna de Dios.

Hasta aquí por cuanto se refiere a la herejía, palabra que, en uso común, se aplica solamente a la parte doctrinal de la religión. Consideremos ahora el cisma, que es un crimen que se le parece mucho, porque ambas palabras, a mi juicio, significan una infundada separación en la comunión eclesiástica en cosas no necesarias. Puesto que el uso, que es la suprema ley en materia

de lenguaje, ha determinado que la herejía se refiere a los errores en la fe y el cisma a los errores en el culto o la disciplina, debemos aceptar esta distinción.

El cisma, pues, por las mismas razones que ya han sido expuestas, no es otra cosa que la separación hecha en la comunión de la Iglesia a causa de algo que concierne al culto divino o a la disciplina eclesiástica, pero que no es una parte necesaria de ellos. Ahora bien, nada puede haber que sea necesario en el culto o la disciplina de la comunión cristiana más que lo que Cristo, nuestro legislador, o los apóstoles, por inspiración del Espíritu Santo, han ordenado en palabras expresas.

En una palabra, el que no niega nada de lo que las Sagradas Escrituras enseñan en palabras expresas, ni causa una separación por algo que no está manifiestamente contenido en el texto sagrado (sean cuales fueran los apodos que le dé cualquier cristiano, y por más que algunos o todos lo declaren enteramente desprovisto de verdadero cristianismo), no podrá ser, verdadera y realmente, hereje o cismático.

Estos asuntos hubieran podido ser explicados con más amplitud y provecho, pero, para alguien con las dotes de usted, basta con haber aludido a ellos.

JOHN LOCKE (1632-1704), pensador inglés, profesor de griego y filosofía en Oxford, se interesó por las ideas de Descartes y por la experimentación científica. Estudió medicina y, a la vez que redactaba sus escritos, vivió una intensa actividad política que le llevó por dos veces al exilio. Trabajó estrechamente con Anthony Ashley Cooper, primer conde de Shaftesbury —uno de los políticos más prominentes de la Restauración—, con quien colaboró en la redacción de un proyecto de Constitución para Carolina. Además de *Carta sobre la Tolerancia,* Locke escribió, entre otras obras, *Ensayo sobre el entendimiento humano* y *La racionalidad del cristianismo.*

PEDRO BRAVO GALA es profesor titular de Historia de las Ideas y de las Formas Políticas en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad de Madrid. Ha sido igualmente profesor en las universidades de Puerto Rico y Central de Venezuela, en cuyo Instituto de Estudios Políticos publicó la primera edición de la *Carta sobre la Tolerancia,* de Locke, al igual que algunas otras ediciones de textos clásicos, entre los que destacan: *Los seis libros de la República,* de Bodino, y *El socialismo premarxista (Antología de textos).*

«Honorable señor:
Ya que usted ha tenido a bien preguntarme cuáles son mis pensamientos sobre la tolerancia mutua de los cristianos de diferentes confesiones religiosas, debo contestarle, con toda franqueza, que estimo que la tolerancia es la característica principal de la verdadera Iglesia. [...]»

Colección
Clásicos del Pensamiento